

Heinrich Barth-Gesellschaft

Präsident: Dr. Christian Graf, Kirchstrasse 27, CH-4415 Lausen

Sekretariat: Dr. Kirstin Zeyer, Auf der Horst 33, D-48147 Münster

Quästor: Rudolf Bind, Gartenweg 24, CH-4144 Arlesheim

Übriger Vorstand: Dr. Felix Belussi; Günther Hauff; Dr. Daniel Kipfer; Prof. Dr. Harald Schwaetzer;
Andreas Siemens

Bulletin Nr. 18 / Oktober 2010

Inhalt

Vorwort	2
<i>Christian Graf</i>	
Dialektik der Transzendenz bei Benjamin. Eine Alternative zur Substitution des Absoluten in Reflexion und Praxis der Moderne	4
<i>Thomas Rentsch</i>	
BUCHHINWEIS	
Thomas Rentsch: Gott	16
<i>Christian Graf</i>	
Existentielle Wahrheit. Bericht von der gleichnamigen Tagung im Juni 2009 in der Evangelischen Akademie Loccum.....	21
<i>Andreas Siemens</i>	
Vom Neukantianismus zur Existenzphilosophie. Ein Kolloquium zu Hermann Cohen und Heinrich Barth	27
<i>Hans Martin Dober</i>	
Heinrich Barth im Gespräch	31
<i>Christian Graf</i>	
WIEDERABDRUCK	
Christliches Denken	39
<i>Heinrich Barth</i>	
Anzeigen und Impressum	54

Vorwort

Ob Heinrich Barth geahnt hat, dass noch einmal Zeiten kommen werden, die der Aufnahme zentraler Einsichten seiner Philosophie ungleich günstiger gesinnt sind als jene, die er erlebte? *Thomas Rentsch*, Professor für praktische Philosophie und Ethik an der Technischen Universität zu Dresden, ist seit vielen Jahren um den Nachweis bemüht, dass das Problem der *Transzendenz* und die philosophische Frage nach Gott auch für das gegenwärtige Denken unverzichtbarer Brennpunkt bleiben (bzw. wieder werden) muss und dass ein kritisch-produktiver Anschluss an die entsprechenden philosophischen Traditionen sich nicht anders als in fortwährender Explikation des Bezugs auf die ethisch-praktische Lebensproblematik als sinnvoll und zeitgemäß erweisen kann. Ich freue mich deshalb sehr über die Möglichkeit, im vorliegenden Heft einen Aufsatz von ihm abdrucken zu dürfen. Er widmet sich einer Kritik der in der Philosophie des 20. Jahrhunderts gängigen Tendenz zur *Substitution* des Absoluten und stellt im Gegenzug ein anhand von Reflexionen Walter Benjamins entwickeltes Modell eines alternativen Umgangs mit der Transzendenzfrage zur Diskussion. Der Text ist schon einmal erschienen in dem Band *Theologie und Politik. Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne* (herausgegeben von Bernd Witte und Mauro Ponzi, Berlin 2005, 32-43).

Angesichts der großen Übereinstimmung zwischen Thomas Rentsch und Heinrich Barth hinsichtlich des Aufgreifens der Transzendenzfrage schien es mir geboten, darüber hinaus auf eine etwas umfangreichere Publikation Rentschs hinzuweisen, die – im Jahr 2005 erschienen und den anspruchsvollen Titel „Gott“ tragend – die Grundzüge und den Zusammenhang seines Denkens nach seiner kritischen wie konstruktiven Seite in einem weiter ausgreifenden Sinne expliziert und nachvollziehbar werden lässt.

Das letzte Heft stand unter der Überschrift „Philosophie und Christentum“ und präsentierte einen gleichnamigen Text von Heinrich Barth. Die damit begonnene Reihe von Wiederabdrucken Barthscher Texte zum Thema der Beziehung der Philosophie zum christlichen Glauben soll hier fortgesetzt werden mit einem Vortragstext aus dem Jahr 1935 unter dem Titel „Christliches Denken“. Der Vortrag wurde, wie der Untertitel verrät, „bei den Theologen an der Universität Basel“ gehalten.

Das vorliegende Heft hält im Weiteren Rückschau auf Veranstaltungen zur Philosophie Heinrich Barths, die im Jahr 2009 stattgefunden haben. Pastor *Andreas Siemens*, der großzügige Gastgeber der Tagung in Loccum zum Thema „Existentielle Wahrheit. Heinrich Barths Philosophie im Spannungsfeld zwischen Wissenschaft, Kunst und christlichem Glauben“, berichtet von seinen Erfahrungen und Erkenntnissen anlässlich der besagten Tagung. – Sodann freuen wir uns über einen zweiten Bericht, er stammt aus der Feder von *Hans Martin Dober*, der uns die kleine, aber intensive Tagung vergegenwärtigt, die Ende Oktober 2009 als gemeinsame Veranstaltung der Heinrich Barth- und der Hermann Cohen-

Gesellschaft in Basel stattfand und die Beziehung der beiden Denker im Spannungsfeld zwischen Ursprungs- und Existenzphilosophie beleuchtete. – Schließlich habe ich selbst einige Reflexionen und Perspektiven zu Papier gebracht, die sich mir anlässlich der beiden genannten Tagungen sowie der Auseinandersetzung mit der Lebensphänomenologie Michel Henrys ergaben. „Heinrich Barth im Gespräch“: Was zunächst nach einer bloßen Formel klingen mag oder andernfalls einen überzogenen Anspruch anzumelden scheint, wird doch nach und nach zu einer Realität – das ist das erfreuliche Fazit, das man aus der Erfahrung der letzten Jahre ziehen darf.

Christian Graf

Dialektik der Transzendenz bei Benjamin

*Eine Alternative zur Substitution des Absoluten
in Reflexion und Praxis der Moderne¹*

Thomas Rentsch

Im ersten Teil meines Aufsatzes werde ich zunächst exemplarisch Substitute und Surrogate des Absoluten in Reflexion und Praxis der Moderne aufweisen. Ich werde mich dazu auf Grundgedanken von Heidegger, Wittgenstein, Adorno, Habermas und Derrida beziehen. Im zweiten Teil werde ich das Denken Benjamins als auch heute noch systematisch diskutables kritisches Gegenmodell gegen solche Substitute interpretieren.

I

Die Moderne ist auf komplexe Weise durch Entzweiungsprozesse charakterisiert, die sich, davon bin ich überzeugt, im Kern auf misslungene Ersatzbildungen für ein wahrhaftes Absolutes zurückführen lassen. Solche falschen Ersatzbildungen waren Rasse und Klasse, Volk und Nation, Machtblöcke, der wissenschaftlich-technische Fortschritt, aber auch das einzelne Individuum. Zu diesen Formen der prekären Moderne gehören insbesondere die Totalitarismen des 20. Jahrhunderts. Ist der Kapitalismus allein der schon von Hobbes so genannte „übrig gebliebene Wolf“, so kommt es zur Ersetzung von Gott durch Geld, wie Falk Wagner es analysiert hat.² Die Bankhäuser überbieten in ihrer Pracht die Sakralbauten. Den Ersetzungsprozessen entspricht auf der realpolitischen Ebene oft das Totschlagen, auf der ideologischen Ebene vor allem das Totsagen, das in der Moderne und Postmoderne spätestens seit Nietzsche zu einem regelrechten Sport geworden ist: Dem „Tod Gottes“ folgte der Tod des Subjekts, das Ende des Menschen, das Ende der Moderne, das Ende der Postmoderne, das Ende der Geschichte. Ich plädiere daher seit längerem schon für ein Ende des Endes bzw. für den Tod des Totsagens.³ Dem tatsächlichen Weiterleben religiöser Bestände kommt in den Gesellschaften der Profanität ein eigentümlicher Status zu. Man benötigt keine Psychoanalyse, um von einer variantenreichen Wiederkehr des Verdrängten zu sprechen. Allein der emphatische Gebrauch des mit fraglosen Sinnansprüchen verbundenen Wortes „Kult“ in der Alltagssprache und Jugendkultur, die Phänomene der Idolbildung in

¹ Veröffentlicht zuerst in: B. Witte/M. Ponzi (Hg.), *Theologie und Politik. Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne*, Berlin 2005, 32-43.

² Falk Wagner, *Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt*, Stuttgart 1984.

³ Vgl. *Thomas Rentsch, Martin Heidegger – Das Sein und der Tod. Eine kritische Einführung*, München 1989.

Sport- und Unterhaltungsindustrie, der „Event“-Charakter spektakulärer öffentlicher Inszenierungen zeugen von solchen Prozessen. Substitute des Absoluten haben sich aber allesamt als unzulänglich erwiesen. Die Untauglichkeit der Surrogate zeigt sich auch in pseudo-theologischen und pseudo-metaphysischen Ansprüchen von Wissenschaften auf der einen, von subjektivistisch-irrationalen Strömungen auf der anderen Seite. Vom Urknall bis zur schwarzen Messe, von Esoterik über Exotismen bis zum Ewigen Leben durch Gentechnologie und Klonierung ist alles auf dem Markt. Dem trotzen ein reduktionistischer Szientismus sowie ein religiöser Fundamentalismus, sei er nun jüdisch, christlich oder islamisch. Insbesondere dem kritischen Blick auf die Wissenschaften fallen seit langem pseudo-wissenschaftliche Quasi-Metaphysiken auf. Sie bilden sich um quasi-absolute Grundbegriffe, um Totalitätssurrogate wie „Funktion“, „System“, „Struktur“, „Interpretation“, „Konstruktion“, aber auch „Kontingenz“, „Risiko“ oder „Chaos“ - oder gar „Blase“. Solche alles erklärenden Metaphysiksurrogate gibt es in der Physik, in der Kosmologie, in der Biologie und in der Soziologie ebenso wie in der modischen Kulturphilosophie. Was auf diesem Jahrmarkt herumgeboten wird, trägt sein rasches Verfallsdatum allerdings schon auf der Stirn geschrieben. Für die Gegenwart gilt: Die beiden Seiten einer ausgefranst Entwicklung – hybrider Szientismus und Fundamentalismus, kapitalistische Weltökonomie und irrationaler religiöser Dogmatismus – ergänzen sich derzeit zu einer prekären negativen Dialektik. Ersichtlich führen die geschilderten Prozesse nicht die besten Traditionen der okzidentalen Rationalitätsgeschichte weiter.

Die geschilderten Verdinglichungs- und Irrationalisierungsprozesse wurden von der kritischen Philosophie des 20. Jahrhunderts umfassend analysiert und auf ihre Gründe befragt. Meine These ist nun aber darüber hinaus, dass gerade die wichtigsten Autoren, die dies geleistet haben, gleichzeitig auf ihrer Ebene der Reflexion die radikal-kritische Grundlagenreflexion abbrechen und charakteristische Substitutionsbildungen des Absoluten schufen. Dies gilt exemplarisch für Heidegger, Wittgenstein, Adorno, Habermas und Derrida. Systematisch bin ich der Auffassung, dass wir heute in der Philosophie nicht hinter deren negativ-kritische Analysen zurückfallen dürfen, dass aber *ein anderer Weg philosophisch-theologischer Grundsatzreflexion* mit Benjamin über sie hinausführt.⁴ Die kritischen Leistungen der Autoren will ich hier nicht thematisieren, sondern nur kurz ihre charakteristischen Substitutionsbildungen ins Bewusstsein rufen.

1. Heideggers Ersatzbildung ist das „Sein“. Wie eine göttliche Instanz agiert es geschichts- und sprachschöpferisch, es ist verborgen und entbirgt sich, es schickt Fug und Unfug, es lichtet und wohnt in der Sprache, seinem Haus. Mit diesem Entwurf einer vielfach kritisierten Privatmythologie wird der späte Heidegger aus Gründen seiner radikalen Metaphysik- und Ontologiekritik schließlich zu einem

⁴ Vgl. Thomas Rentsch, *Heidegger und Wittgenstein. Existenzial- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*, Stuttgart 2003.

katholischen Hesiod.⁵ Wichtige Züge dessen, was er im unverfügbaren Sein und mit der ontologischen Differenz andeutet, lassen sich ohne die rationale theologische und mystische Tradition des Abendlandes nicht begreifen. Auch behält er in seinem großen Spiegel-Interview die religiöse Perspektive antizipierend bei: „Nur noch ein Gott kann uns retten.“⁶ Aber die Wende gegen die gesamte Genesis der okzidentalen Rationalität, gegen die Traditionen der praktischen und politischen Vernunft hindert Heidegger an einer *rationalen Rezeption der kritischen Transzendenzreflexion*, die in der europäischen Tradition z. B. bei Plotin und Dionysios Areopagita, bei Thomas und Duns Scotus sehr wohl ein Bewusstsein der ontologischen Differenz – bei gleichzeitiger Kritik an der Gnosis – einschloss. Im Grunde mündet die das Kind mit dem Bade ausschüttende Radikalkritik Heideggers wie schon die Nietzsches in eine neuheidnische Remythisierung. Wenn alles nur Wille zur Macht ist, und nichts außerdem, dann hilft wirklich nur noch die Bejahung der Ewigen Wiederkehr des Gleichen. Wenn die Verfehlung der Wahrheit des Seins wirklich bereits vor den Vorsokratikern einsetzte und bei Platon schon gipfelte, dann muss allerdings die Welt- und die Seinsgeschichte insgesamt „verwunden“ und ein „anderer Anfang“ erwartet werden. Denn bisherige Theologie und Metaphysik sind an der Verfallsgeschichte wesentlich mit schuld. Sie unterliegen selbst der Seinsvergessenheit, die zur Gottverlassenheit führte. Das „Seyn“ wird als mit Attributen der Personalität versehene wirkende Macht konzipiert; es „spricht an“ und „versagt sich“ den wenigen „Zukünftigen“, „auf die als die rückwegig Erwartenden in opfernder Verhaltenheit der Wink und Anfall der Fernung und Nahung des letzten Gottes kommt.“⁷ Die Schreibung „Seyn“, dann noch die das Geheimnishafteste steigernde kreuzweise durchgestrichenen Variante von „Sein“ sind typische Züge dieses Substituts des Absoluten bzw. Gottes.⁸ Dieser Befund gilt auch dann noch, wenn wir Heidegger darin folgen, dass er mit dem seinsgeschichtlichen Denken bzw. „Andenken“ des Seins nur dem „Fehl“, der Abwesenheit Gottes in der Gegenwart der modernen Welt entspricht.⁹

2. Beim frühen Wittgenstein wird der alles umfassende Bereich – dass die Welt ist, Gott, der Sinn des Lebens – als „das Mystische“ und „Unsagbare“ von innen her aus der wissenschaftlichen und logischen Rationalität ausgegrenzt. Für den emphatisch ausgezeichneten Bereich des Sinns bleibt nur das „Schweigen“. Witt-

⁵ Vgl. Thomas Rentsch, *Martin Heidegger – Das Sein und der Tod. Eine kritische Einführung*, München 1989.

⁶ Das Interview stammt vom 23.9.1966, veröffentlicht in: *Der Spiegel* (31. Mai 1976), 193-219.

⁷ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA III/65, Frankfurt a.M. 1989, S. 395.

⁸ Martin Heidegger, „Zur Seinsfrage“, in: ders., *Wegmarken*, Frankfurt a.M. 1967, 238 f.

⁹ Vgl. Thomas Rentsch, *Martin Heidegger – Das Sein und der Tod. Eine kritische Einführung*, München 1989, v. a. 175-221.

gensteins Lebenspraxis, sein Rückzug ins Kloster und als Dorfschullehrer, seine langjährige existenzielle Beschäftigung mit Kierkegaard – sie zeugen von einer religiösen Ebene, die mit der philosophischen Reflexion nicht mehr explizit und rational vermittelt wird, sondern Tagebüchern und persönlichen Gesprächen vorbehalten bleibt. Auch hier gilt: Während die kritischen, v. a. sprachkritischen Einsichten auch des späten Wittgenstein (wie die Ontologiekritik Heideggers) für eine künftige philosophisch-theologische Reflexion nicht verzichtbar sind, so ist seine eigene Position hier nur indirekt, hinweisend-zeigend. Die Rede von „Gott“, vom „Sinn“ und vom „Mystischen“ im *Tractatus* zehrt – wie die theologischen Implikationen des Heideggerschen „Seins“ – von den irreduziblen Sinntraditionen v. a. christlicher Theologie, ohne die sie gar nicht erst verständlich wären. Aber sie bleiben gleichsam Leerstellen und Platzhalter eines Gottes, der der Vernunft und der Sprache vollends entzogen scheint. Der Vergessenheit des Seins bei Heidegger entspricht die Unsagbarkeit des Sinns bei Wittgenstein.

3. Eine weitere Spielart der Substitute des Absoluten neben Wittgensteins mystischem Dass des Weltsinns und Heideggers sich entbergend-verbergendem, abwesend-anwesendem Sein ist das „Nicht-Identische“ bei Adorno. Hier gilt: Da das Absolute nicht mehr positiv gedacht oder gar expliziert werden kann, „wird es“ nach einer treffenden Formulierung Theunissens „immer kleiner“.¹⁰ Ebenso wie das Mystische und das Sein ist auch das Nicht-Identische unsagbar bzw. vergessen. Denn alles notwendigerweise identifizierende Denken verfehlt es von vornherein. Eine eschatologische Utopie der Erkenntnis unverkürzter, nicht-verdinglichter Individualität freilich leitet Adornos Denken untergründig. Er verschiebt seine Substitute des Absoluten angesichts des in der Dialektik der Aufklärung analysierten universalen Verblendungszusammenhangs in den Bereich avantgardistischer Kunst. Versatzstücke einer neuplatonisch inspirierten Ästhetik von *Ekstasis*, *Pleroma* und Plötzlichkeit (*exaiphnes*) verbinden sich, so scheint es zumindest, mit einer *kenotischen Christologie*. Schönbergs Musik hat „alle Dunkelheit und Schuld der Welt [...] auf sich genommen“.¹¹ Erst der eschatologische Zusammenfall von ästhetischer Erfahrung und begrifflicher Diskursivität ergäbe nach Adorno – er folgt hier Benjamin – die „wahre Sprache“, deren Idee „die Gestalt des göttlichen Namens“ ist.¹² Es wird sichtbar: Paradigmen der Transzendenz werden in esoterischen Randbereichen angesiedelt, sie werden marginalisiert bzw. werden in Stilformen rhetorisch aufgehoben. Hier war – dies noch zur Verortung der klassischen kritischen Theorie – der späte Horkheimer wiederum weniger kryptisch, wenn er von

¹⁰ Michael Theunissen, „Negativität bei Adorno“, in: Ludwig von Friedeburg/Jürgen Habermas (Hg.), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt a.M. 1983, 41-65, dort 65.

¹¹ Theodor W. Adorno, *Philosophie der neuen Musik*, in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 12, Frankfurt/M. 1975, 126.

¹² Theodor W. Adorno, *Fragment über Musik und Sprache*, in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 16, Frankfurt a.M. 1978, 252.

der „Sehnsucht nach dem ganz Anderen“ sprach und die Sätze schrieb: „Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel.“ Und: „Zugleich mit Gott stirbt auch die ewige Wahrheit“.¹³

4. Auch in Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns erfolgt eine sprachliche Anverwandlung des Sakralen. Habermas geht es darum, die Einheit der Vernunft in der kommunikativen Alltagspraxis zurückzugewinnen, nachdem seiner Auffassung nach „alle substantiellen Vernunftbegriffe kritizistisch aufgelöst worden sind“.¹⁴ Gegenüber kultisch-rituellen Vergegenwärtigungsformen der emphatisch verstandenen Heilswahrheit stelle die Versprachlichung eine approximative „kommunikative Verflüssigung des religiösen Grundkonsenses“¹⁵ dar. Dass die transzendente bzw. ideale Kommunikationsgemeinschaft sowohl in ihrer Herkunft aus den Grundgedanken von Josiah Royce und Charles S. Peirce als auch in der Konzeption von Karl-Otto Apel von theologischen Modellen und religiösen Vorgestalten perfekter Transparenz und Kommunikation geprägt bleibt, wurde schon früh z. B. in der kritisch-rationalistischen Kritik an diesen in der Sicht von Hans Albert „transzendentale Träumereien“ deutlich. Der Untertitel des kritischen Buches von Albert aus dem Jahr 1975 lautet dementsprechend „Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott“.¹⁶ Und in der Tat erklärt auch Habermas die Diskursgemeinschaft zum Substitut des Heiligen in der Gegenwart:

„Allein die zur Diskursethik entfaltete, kommunikativ verflüssigte Moral kann [...] die Autorität des Heiligen substituieren. In ihr hat sich der archaische Kern des Normativen aufgelöst, mit ihr entfaltet sich der rationale Sinn von normativer Geltung.“¹⁷

5. Noch ein letztes Beispiel eines Substituts des Absoluten sei kurz beleuchtet. Es ist der Begriff der „Differenz“, wie er bei Deleuze, Lyotard und v. a. bei Derrida in den letzten dreißig Jahren sehr wirksam entfaltet wurde. Er meint die Instanz sprachlichen Sinns, deren Schwund und Entzug, deren Abwesenheit man nie in Anwesenheit verwandeln kann. Strukturell wiederum der traditionellen Konzeption der Ferne und Nähe, der abwesenden Anwesenheit Gottes konform, entfaltet sich um die Differenz, verfremdet wie das durchgestrichene „Sein“ Heideggers als *différance*, im Frühwerk Derridas eine Gruppe von ehemals metaphysisch aufgeladenen Begriffen, deren wichtigster der der „Spur“ ist. Den metaphysikgeschichtli-

¹³ Vgl. dazu Jürgen Habermas, „Zu Max Horkheimers Satz ‚Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel‘“, in: ders., *Texte und Kontexte*, Frankfurt a.M. 1991, 110-126.

¹⁴ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1981, 340.

¹⁵ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, Frankfurt a.M. 1988, 126, vgl. 140.

¹⁶ Hans Albert, *Transzendente Träumereien. Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott*, Hamburg 1975.

¹⁷ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, 140.

chen Hintergrund bildet hier Plotins ἵχνος-Begriff, der im neuplatonischen Christentum als *vestigium* aufgenommen wird. Insbesondere, wenn Derrida das allen Unterscheidungen noch vorausliegende Geschehen als *archi-trace*, als „Ur-Spur“ bezeichnet und es für älter als das Sein erklärt, werden inmitten hermeneutischer Theoriebildung der Postmoderne theologisch hochkomplexe und voraussetzungsreiche Termini in andere Kontexte transferiert, ohne deren ursprüngliche Bedeutung und Herkunft zu explizieren, um ihr suggestives Potenzial und ihre theologisch-metaphysische Sinndimension durchaus erfolgreich zu beerben. Anders gesagt: Die gesamte Reflexion der Moderne hat einen verschwiegenen, oft verdrängten theologischen Subtext.

Den Substituten des Absoluten bzw. Gottes – dem Sein, dem Mystischen, dem Nicht-Identischen, der Kommunikationsgemeinschaft, der Differenz – eignen folgende Strukturmerkmale: Sie sind 1. nicht religiös, metaphysisch oder theologisch im traditionellen Sinne verstehbar. Sie sind 2. allerdings auch ohne den geschichtlichen Hintergrund und kulturellen Kontext von Mystik, Metaphysik, Christentum, Neuplatonismus und Gnosis nicht angemessen verstehbar. Ihnen eignet 3. starke Negativität: Unsagbarkeit, Verborgtheit, Verdecktheit; deswegen werden sie übersprungen, übersehen, vergessen, verkannt, und das hat unheilvolle Folgen, denn ihnen kommt 4. in Wahrheit ein eminenten, erhabenen, emphatisch auszeichnender Status zu, ein *Ausnahmestatus*, der in Wirklichkeit von herausragender praktischer Bedeutung für das wahre menschliche Welt- und Selbstverständnis ist. Die mit den aufgezeigten Substituten verbundene Dimension zu begreifen, das ist die eigentlich wahre, rettende Einsicht der Philosophien von Heidegger, Wittgenstein, Adorno, Habermas und Derrida. Welche Konsequenzen verbinde ich mit der skizzierten Analyse? Meinem Urteil nach ist es in der systematischen Gegenwartphilosophie angesichts der Sonderbildungen und ihrer Wirkungsgeschichte verstärkt erforderlich und angeraten, viel expliziter an Traditionen der Religion, der Theologie, der Metaphysik und (rationalen) Mystik anzuknüpfen und sich bewusst mit ihnen auseinander zu setzen, anstatt diese parasitär zu beerben oder sie bloß indirekt vorauszusetzen, ohne sie zu klären. Im Rahmen einer kritischen philosophischen Theologie und Metaphysik gilt es, sich wieder mit den Originalen, mit den Vor- und Urbildern der genannten Sekundärbildung zu befassen, ihren spezifischen Sinn und genuinen Wahrheitsanspruch erneut freizulegen und ihre praktische Bedeutung für das Welt- und Selbstverständnis des Menschen im Dialog von Philosophie, Theologie und Religionen herauszuarbeiten. Ein allgemeines Verdikt über die metaphysische Wahrheit und über die Fehlentwicklung der gesamten okzidentalen Rationalitätsgeschichte – sie tragen dazu ebenso wenig bei wie die Wettbewerbe im Totsagen und Für-Beendet-Erklären von theologischen, metaphysischen und religiösen Inhalten, Themen und ganzen Epochen, die leider zur üblich gewordenen „Logik“ vieler gegenwärtiger Diskurse gehören.

II

Als Kontrastfolie zu dieser Analyse dient mir im zweiten Teil meines Vortrags das Werk Walter Benjamins. Die These von den Ersatzbildungen für das Absolute in der Reflexion und Praxis der Moderne – in der Ökonomie, im gesellschaftlichen Bewusstsein und in der Reflexion – wird ergänzt durch die These, dass Benjamin eine solche Substitutionsbildung konsequent vermeidet. Wie ist das möglich? Die Antwort ist einfach und berührt doch alle zentralen Aspekte des Denkens von Benjamin. Eben weil Benjamin ein *irreduzibles Transzendenz- und Eschatologieverständnis* hat, welches sich begrifflich völlig der Funktionalisierung und der reflexiven, ethischen oder politischen Indienstnahme verweigert, geradezu radikal sperrt, eben deswegen kann er unklare Säkularisierungskategorien vermeiden, eben deswegen gelingt es ihm, Profanität anders zu begreifen, und auf diese Weise auch eine andere Perspektive von Materialismus und Praxis zu entwickeln. Zu fragen ist, wie diese genuin theologische Dimension von Benjamin gedacht wird. Entspricht sie strukturell den Entwürfen der Dialektischen Theologie? Es muss gefragt werden, ob dieses radikale Transzendenzverständnis kryptognostische Züge aufweist, ob es somit der Habermas'schen Kritik ausgesetzt ist: Benjamins Denken sei anti-evolutionistisch und zeige einen manichäischen Blick.¹⁸ Meine abschließende These weist diese Kritik zurück und zeigt den Weg einer möglichen systematischen Rekonstruktion für die Gegenwart auf.

1. Zunächst zeichnet sich Benjamins Ansatz durch den konsequent durchgehaltenen historischen Materialismus und die dauernde Bezugnahme auf die konkrete Leidensgeschichte der Menschen aus. Mit dieser konsequenten Rückbindung der Reflexion *in praktischer Absicht* ist bereits eine anti-idealistische, ideologiekritische Korrektur quasi-mythischer, nur erkenntniskritischer, in der Reflexion oder in der Subjektivität mystischer Erfahrung verbleibender Surrogate der Transzendenz ganz grundsätzlich verbunden. Ein bloß theoretisches, idealistisches Verständnis des Absoluten bzw. von Transzendenz ist für Benjamin – wie ja auch für Kant – ausgeschlossen. Das Transzendenzverständnis muss sich auf die konkrete Geschichte der wirklichen Menschen beziehen. Gegenüber der „Seinsgeschichte“, dem „Mystischen“, der „Nicht-Identität“, der idealen Kommunikation und der innertextuellen Differenzverkettung ist dieser materialistische Bezug eine deutliche, anti-idealistische Alternative, die sich auch kritisch auf die Substitute der Transzendenz im Kapitalismus zurückbeziehen lässt.

2. Mit dieser materialistischen Weichenstellung verbunden ist ferner eine konsequente Kritik der politischen Theologie und mithin aller Versuche, genuin religiöse Kategorien für weltliche, politische Zwecke und Herrschaftsansprüche zu funktionalisieren. Deswegen analysiert Benjamin im Trauerspielbuch die theokrati-

¹⁸ Vgl. dazu Jürgen Habermas, „Bewußtmachende oder rettende Kritik. Die Aktualität Walter Benjamins“, in: ders., *Politik, Kunst, Religion*, Stuttgart 1978, 60 f., 76, 86 f.

schen Ansprüche der Gegenreformation als Ausfall der Eschatologie und als Wegfall der Transzendenz. Weder politische noch ökonomische innerweltliche Herrschaftsformen können einen solchen Anspruch erheben. Benjamin argumentiert hier auf der Linie der prophetischen, biblischen Götzenkritik und Götzenpolemik, auf der Linie der religiösen Religionskritik, die sich in der Erzählung von der Zerstörung des Goldenen Kalbes verdichtet. Damit sind auch irrige Vorstellungen von der Säkularisierung substantiell religiöser Sinngehalte in eine weltlich-immanente Form der Kritik ausgesetzt. Solche latent substanzontologischen, geschichtsphilosophischen Großmodelle verfehlen nach Benjamin die authentische Transzendenzdimension ebenso wie die Ebene der Weltlichkeit, der Profanität.

3. Es geht Benjamin also darum, aus sinnkriterialen Gründen die Fundamentalunterscheidung von Gott und Welt, Transzendenz und Profanität, Eschatologie und Geschichte, Erlösung und Befreiung konsequent durchzuhalten, und das bedeutet für ihn, der Erfahrung des Eingedenkens gerecht zu werden: „[...] im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die es uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen, so wenig wie wir sie in unmittelbar theologischen Begriffen zu schreiben versuchen dürfen.“¹⁹

Die theologische Perspektive ist nicht Medium einer Gesamtinterpretation der Geschichte, sondern kritische Instanz radikaler Infragestellung aller Immanenz. Nur aus dieser Perspektive ist somit nach Benjamin „rettende Kritik“ möglich – im Vergangenen, gerade auch im Gescheiterten und Verlorenen, können wir deshalb eine Hoffnungsdimension verorten. Die genuin religiöse Dimension der Hoffnung auf Erlösung sprengt so alle Üblichkeit und lineare Kontinuität der Geschichte und der Erfahrung. Die genuine Transzendenzperspektive der *Erlösung* ist auf einer anderen Ebene der existentiellen Erfahrung zu verorten als die Perspektive innerweltlicher *Befreiung* und geschichtlicher, emanzipatorischer Praxis. Erlösung bedingt einen existentiellen Weltwandel. Deswegen kann Benjamin gerade radikale Profanität als Widerschein der Transzendenz denken, das Profane als Kategorie des „leisesten Nahens“ des Reichs.²⁰ Radikale Transzendenz und Eschatologie ermöglichen gerade radikale Weltlichkeit und befreiende Praxis. Das besagt ja auch: Menschliche Praxis wird fundamental davon befreit, Heil, Absolutes, selbst zu bewirken. Nur so ist eine unbedingte Transzendenzperspektive zu wahren, die nicht für das Diesseits zu vereinnahmen ist. Diese Konzeption Benjamins scheint einerseits mit radikalen Unterscheidungsintentionen von Kant (und auch Wittgenstein)

¹⁹ Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*, Gesammelte Schriften V (künftig zitiert als GS V), hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1991, N 8 1; 588 f.

²⁰ Walter Benjamin, *Theologisch-politisches Fragment*, in: Gesammelte Schriften II, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1977, 203 f.

kompatibel zu sein.²¹ Andererseits stellt sich die Frage nach einer Abgrenzung zum gnostischen Dualismus. Jedenfalls denkt das *Theologisch-politische Fragment* absolute Transzendenz in ihrer Bedeutung für Geschichte, Immanenz, und Weltgeschichte, aber gleichzeitig konsequent als absolut und daher inkommensurabel mit dem, was wir können und mit Politik. Profanes und Messianisches, Ziel und Ende, Vorletztes und Letztes sind streng irreduzibel aufeinander. Wohl jedoch hat Transzendenz einen irreduziblen Bezug auf die Existenz des einzelnen Menschen. Nur die Perspektive absoluter Transzendenz entbirgt ein anamnetisches Vernunftpotential, das in keinem linearen Fortschrittsoptimismus aufgehoben ist. Kurz: Die authentische Transzendenzperspektive allein eröffnet die *Tiefenstruktur der praktischen Vernunft* und solche Dimensionen wie Gedächtnis, Erinnerung und Trauer über das Leiden der Unschuldigen, die „Wahrnehmung des Unrettbaren“.²²

4. Betrachten wir die eschatologisch-messianischen Transzendenzkategorien Benjamins in einem letzten Schritt daraufhin, ob sie sich einem quasi manichäischen Blick verdanken und so definitiv anti-evolutionistisch sind, wie Habermas meint. Zunächst wurde deutlich, dass die Konzeption radikaler Transzendenz bei Benjamin geradezu dadurch definiert ist, dass keine weltlichen Substitute oder Surrogate für sie denkbar und möglich sind. Mythisierungen weltlicher Instanzen, politische Hoffnungen als Hoffnungen auf endgültiges Heil, Herrschaftsformen als göttlich legitimiert – das sind fundamentale Missverständnisse, die sich in der Praxis verheerend auswirken. (Die Probleme des Fundamentalismus der Gegenwart auf islamischer wie christlicher Seite sind von dieser Analyse betroffen.) Im Unterschied zu den vorgestellten Substituten des Absoluten enthält die Transzendenzdimension bei Benjamin einen ständigen Rückbezug auf die materialistische Basis der gesellschaftlichen Praxis einerseits, auf die konkrete, singuläre Existenz der einzelnen Menschen andererseits. Schließlich wird beim Aufweis der anamnetischen Tiefendimension von Vernunft und Aufklärung diese praktische Dimension ins Zentrum gerückt: Die Transzendenzdimension der Hoffnung auf Erlösung wird als *Sinnpotential* auch vergangener, verlorener Augenblicke konkreter menschlicher Existenz gedacht und entfaltet. In Benjamins rettender Kritik soll für jeden Augenblick dessen ekstatische Potentialität im Horizont von Hoffnung auf Erfüllung mitgedacht werden. Diese Transzendenzperspektive auf Rettung geht nicht auf und kann nie aufgehen in fortschreitender, innergeschichtlicher Emanzipation, auch nicht in Erfahrungen des Glücks einzelner Menschen. Auf diese Weise hält Benjamin einen irreduziblen theologischen und eschatologischen Transzendenzüberschuss fest, der in seinem Denken allererst die anderen Bereiche der menschlichen Geschichte und Praxis freisetzt und angemessen erfahrbar macht. Er denkt Unverfügbarkeit und Negativität der konkreten Geschichte als Ort des Ereignisses

²¹ Vgl. dazu Rudolf Langthaler, „Benjamin und Kant oder: über den Versuch, Geschichte philosophisch zu denken“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 2 (2002), 203-225.

²² Langthaler, a.a.O., 222.

von Transzendenz, die inkommensurabel mit den Begebenheiten der Profanität ist und bleibt. Es ist, in anderer systematischer Reformulierung, gerade die „Grenze der Verfügbarkeit über die Bedingungen unseres Handelns“²³, die die Tiefendimension der praktischen Vernunft eröffnet: das Sinnpotential einer genuinen Transzendenzperspektive, einer nicht säkularisierbaren und nicht substituierbaren Hoffnung auf Rettung.

Systematisch bin ich der Auffassung, dass sich Benjamins Denken im Kern auch unabhängig von dessen oft kryptischer, literarischer Form aneignen lässt: Mit Kant und Wittgenstein im Sinne einer *Topik* sprachlicher Vernunftpotentiale, deren spezifische Verortung sie in ihrem Eigenwesen freisetzt, und die sich doch – auf eine nicht hierarchische, konstellative Weise – sinnvoll ergänzen und erläutern. In dieser *Topik* nimmt die religiös-eschatologische Transzendenzperspektive einen vertikalen, synchronen, augenblicklichen, ekstatisch-pleromatischen Ort ein, die materialistische Emanzipationsgeschichte einen diachronen, linearen, horizontalen Ort. Aber mit Kant, Wittgenstein und Benjamin gilt: Wir kennen die Grammatiken beider Sprachspiele, und um ihren genuinen Geltungssinn zu bewahren, dürfen wir sie nicht durcheinander bringen und damit die Sinnpotentiale beider verspielen.

Benjamins systematische Stärke sehe ich im Kontext einer neu zu findenden *Topik* der Entbergung (Freisetzung) heterogener Vernunftpotentiale, die nur kritisch-dialektisch aufeinander zu beziehen sind und die anderenfalls der philosophischen Reflexion als Substitute oder Surrogate verloren gingen. So hat Benjamin Materialismus und Messianismus konsequent dialektisch gesehen, in seiner bildlichen Ausdrucksweise:

„Mein Denken verhält sich zur Theologie wie das Löschblatt zur Tinte. Es ist ganz von ihr vollgesogen. Ginge es aber nach dem Löschblatt, so würde nichts was geschrieben ist, übrig bleiben [...].“²⁴

Entscheidend ist, dass die Ebene der Transzendenz stets sowohl in ihrer irreduziblen Authentizität als auch, paradoxal, in ihrer Bezogenheit auf die materialistische Verbesserung der menschlichen Lebensverhältnisse gesehen wird.

„Die Ordnung des Profanen hat sich aufzurichten an der Idee des Glücks [...]. Wenn eine Pfeilrichtung das Ziel, in welchem die Dynamis des Profanen wirkt, bezeichnet, eine andere die Richtung der messianischen Intensität, so strebt freilich das Glückssuchen der freien Menschheit von jener messianischen Richtung fort, aber wie eine Kraft durch ihren Weg eine andere auf entgegengesetzt gerichtetem Wege zu befördern vermag, so auch die profane Ordnung des Profanen das Kommen des messianischen Reiches. [...] Denn

²³ Andreas Arndt, „Dialektik und Hermeneutik. Perspektiven einer frühromantischen Konzeption“, in: Thomas Rentsch (Hg.), *Philosophie – Geschichte und Reflexion*, Dresden 2003, 65-85, dort 85.

²⁴ Benjamin, *Das Passagen-Werk*, a.a.O., 588.

im Glück erstrebt alles Irdische seinen Untergang, nur im Glück aber ist ihm der Untergang zu finden bestimmt [...].²⁵

Man könnte reformulieren: Nur im Widerschein absoluter Transzendenz zeigen sich auch die transpragmatischen Sinnbedingungen aller Praxis und Rationalität. Letztere aber müssen für sich stehen, für sich selbst sorgen. Daher kann sich „nichts Historisches [...] von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen“.²⁶ Ebenso konsequent unterscheidet Benjamin in der *Wahlverwandtschaften-Arbeit* „scheinhafte“ von „wahrer Versöhnung“. Wahre Versöhnung gibt es

„in der Tat nur mit Gott. Während in ihr der Einzelne mit ihm sich versöhnt und nur dadurch mit den Menschen sich aussöhnt, ist es der scheinhaften Versöhnung eigen, jene untereinander aussöhnen und nur dadurch mit Gott versöhnen zu wollen.“ Dennoch hat „die Versöhnung, die ganz überweltlich und kaum fürs Kunstwerk gegenständlich ist [...], in der Aussöhnung der Mitmenschen ihre weltliche Spiegelung.“²⁷

In diesen Passagen wird sehr gut die konsequent dialektische, und d. h.: nicht dualistische, nicht gnostische Weise des Bezuges von profaner Materialität und theologischer Transzendenzperspektive deutlich. Dieser Bezug lässt sich eben weder natural noch supranatural reduzieren und auflösen. Deswegen kann Benjamin im *Passagen-Werk* schreiben:

„Das Eingedenken kann das Unabgeschlossene (das Glück) zu einem Abgeschlossenen und das Abgeschlossene (das Leid) zu einem Unabgeschlossenem machen. Das ist Theologie; aber im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die es uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen, so wenig wie wir sie in unmittelbar theologischen Begriffen zu schreiben versuchen dürfen.“²⁸

Nur so ist verstehbar, dass Benjamin im Festhalten eines echten Eschaton schreiben kann: „Es schwingt [...] in der Vorstellung des Glücks unveräußerlich die der Erlösung mit“²⁹, sowie: „Die echte Konzeption der historischen Zeit beruht ganz und gar auf dem Bild der Erlösung“.³⁰

Wir berühren mit diesem Gedanken den Kernbereich der philosophischen Reflexion absoluter Transzendenz bei Benjamin. Einerseits denkt Benjamin Transzendenz als ekstatisch-plötzliches, augenblickliches Erfüllungsgeschehen in seiner

²⁵ Benjamin, *Theologisch-politisches Fragment*, a.a.O., 203 f.

²⁶ Ebd.

²⁷ Benjamin, *Goethes Wahlverwandtschaften*, GS I, 184.

²⁸ Benjamin, *Passagen-Werk*, a.a.O. (Anm. 18).

²⁹ Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, GS I, 693.

³⁰ Benjamin, *Passagen-Werk* N 13 a, 1; GS V, 600.

Blitzhaftigkeit.³¹ Die Dimensionen der *Apokatastasis* und der Wiederbringung aller Dinge bei Origenes und Irenäus bewegen sich auf dieser Ebene.³²

Aber andererseits denkt Benjamin die ekstatische Aufsprengung *selbst dialektisch*: als „dialektisches Bild“, d. h. reflexiv und erkenntnisbezogen, und vor allem sprachkritisch.³³ Es wird also nicht unkritisch eine Ebene mystischer Unmittelbarkeit – gleichsam als letzte Lösung aller Probleme – als scheinbar verfügbar angesetzt. Die so eröffnete „Rettung [...] lässt immer nur an dem, im nächsten Augenblick schon unrettbar verlorenen sich vollziehen.“³⁴ Die Gegenwart der Erlösung bleibt paradox, das Ineinander von *Ekstasis* und Transzendenz gestattet gerade keine mystische Vereinigung, sie eröffnet in ihrer Negativität erneut den Blick auf die Praxis der menschlichen Geschichte mit ihren Entstellungen und ihrer Verlorenheit wie auch mit ihrem authentischen, vergänglichem Glück.

³¹ Vgl. ebd., 570.

³² Vgl. dazu Andreas Pangritz, *Vom Kleiner- und Unsichtbarwerden der Theologie*, Tübingen 1996, 184 ff.

³³ Benjamin, *Passagen-Werk* N 10 a, 3; GS V, 595.

³⁴ A.a.O., 591 f.

BUCHHINWEIS

Thomas Rentsch: Gott. Walter de Gruyter, Berlin 2005.

ISBN 3-11-017692-0. 233 S.

Christian Graf

Der Mensch ist ein endliches, vielfach begrenztes Wesen. In Opposition zu einem idealistischen Selbstverständnis wird dem Menschen dies längst schon von ganz verschiedenen Seiten und unter ganz unterschiedlichen Aspekten in Erinnerung gerufen. Alle Transzendenz gründet in Immanenz, ist sie doch nicht mehr als ein Gedanke, eine Projektion, menschlichem Sinnverlangen entspringend. Wir sollten der Versuchung widerstehen, von dort, wo die Sehschärfe des menschlichen Geistes sich verliert, die Lösung des Welträtsels zu erwarten. Gerade die Stärke solcher Versuchung spricht gegen die Rechtmässigkeit der entsprechenden Erwartung. Was sich unserer Berechnung entzieht, streichen wir so besser ganz aus unserer Rechnung. Vielleicht gibt es ja gar nichts mehr zu sehen dort, wo unser Auge nicht mehr hinsieht.

Anders, ganz anders lernt man die Welt betrachten, wenn man das Buch mit dem lapidaren Titel „Gott“ von Thomas Rentsch aufschlägt, das zwar schon 2005 erschienen ist, in einer Zeitschrift, die den Namen Heinrich Barths im Titel führt, aber auf keinen Fall unbeachtet bleiben darf. Mit einer fast schon unerhörten Selbstverständlichkeit kehrt Rentsch jene Begründungsrichtung zwischen Immanenz und Transzendenz um, die einem sich „nachmetaphysisch“ wollenden Denken seinerseits zur Selbstverständlichkeit geworden ist. Auf den ersten Blick wird man sagen müssen: Rentschs Umkehrung scheint nichts anderes zu sein als eine Rückkehr in den unschuldigen Stand der Metaphysik. Immanenz gründet wieder in Transzendenz, und in der Erfahrung der Unverfügbarkeit des Sinngeschehens wird zugleich dessen transzendenter Ursprung erfahren. Die Grenzen menschlichen Wissens und Könnens fallen mit dem ermöglichenden Grund dessen zusammen, was wir je wissen und können.

Bevor gefragt wird, worin das Recht der von Rentsch vollzogenen Umkehrung besteht, soll zunächst kurz die Parallele zum Denken Heinrich Barths aufgezeigt werden. Wie Barth erneuert Rentsch einen Begriff metaphysischer Transzendenz und stellt sich damit einem breiten Konsens entgegen, demgemäss dieser Begriff im Gefolge Kants durch den des Transzendentalen überholt und ersetzt worden sei. Auch Rentsch knüpft seinen Grundgedanken an den Aspekt des *Dass*, mit dem eine fraglose *Wirklichkeit*, eine Dimension der Welt und des Weltverstehens ins Spiel kommt, deren Wirklichkeit nicht bezweifelt werden kann und die sich doch zugleich jeglicher Erklärung oder Ableitung in Rekurs auf ein *Was* endgültig ent-

zieht. Das Dass ist konstitutiv in erster Linie für die praktisch-existentielle Perspektive, doch darf es nicht auf sie relativiert und zur deren Funktion erklärt werden, erfolgt sein Aufweis doch innerhalb der ontologischen Perspektive, aus der es in keiner Weise zu eliminieren ist. Damit versetzt das Dass die ontologische und die praktisch-existentielle Perspektive in jenes Spannungsverhältnis, das auch für die Philosophie Heinrich Barths kennzeichnend ist und zugleich anzeigt, dass in einer solchen Position keine einfache Rückkehr zur Metaphysik zu sehen ist, sofern in deren Geschichte ein eindeutiger Primat der Theorie die Regel war. Die angedeutete Übereinstimmung aber, zu der hinzukommt, dass auch Rentschs Denken sich dem Anspruch einer „kritischen“ Philosophie unterstellt, also auch methodisch dem Barthschen nicht unvergleichbar ist, dürfte ihrerseits ohne Parallele sein – dies wage ich zu behaupten, nachdem ich über Jahre nach wesentlichen Anschlussmöglichkeiten für die Philosophie Heinrich Barths gesucht habe. Bei allen partiellen Übereinstimmungen, die sich hierbei ergaben, war doch keine von der Art, dass sie gleichsam den Nerv der Barthschen Philosophie berührt hätte, wie das jetzt bei Rentsch der Fall ist.

Was sind denn nun die Argumente, die Rentsch dazu berechtigen, den nachmetaphysischen Konsens zu durchbrechen und der vielfältigen Erfahrung von *Negativität* – so das Stichwort, unter dem Rentsch die verschiedenen Formen menschlicher Begrenzung zusammenfasst – eine selbst nicht nur negative, den Menschen unter ein permanentes Fragezeichen stellende, sondern zugleich auch positive, weil ihm einen letzten Rückhalt versprechende, Deutung zu geben? Es mag bedauert werden, dass Rentsch auf eine direkte Argumentation gegen den nachmetaphysischen Konsens weitgehend verzichtet. Gerade hierin könnte aber auch eine wesentliche Stärke der hier besprochenen Publikation liegen, kommt Rentsch so doch ohne jene Polemik aus, die etwa meine eigene Auseinandersetzung mit derselben Problematik kennzeichnete.¹ Das stärkste Argument erwächst Rentsch aus einer indirekten Argumentation. Das erste Kapitel seines Buches trägt den Titel: „Wie man über Gott nicht denken soll.“ (8-47) Es geht dabei darum, „bereits formal und aus sinnkritischer Perspektive den Status der Rede von Gott wie auch der damit verwobenen Praxis von grundlegenden Missverständnissen freizuhalten. Diese

¹ Wie schon der Titel anzeigt, ging es mir in *Ursprung und Krisis* (Basel 2008) genau darum, den Zusammenhang zwischen Negativität, Begrenzung und Begründung bzw. Ermöglichung des menschlichen Lebens herauszustellen, in dessen Explikation ich so etwas wie Heinrich Barths Vermächtnis erblicke. Im zweiten Teil wandte ich mich dabei polemisch – allzu polemisch, wie ich jetzt nach der Lektüre von Rentschs Buch eingestehen muss – gegen verschiedene Spielarten gegenwärtigen Denkens, die darin übereinkommen, diesen Zusammenhang auseinander zu reißen. Freilich entwickelte ich im selben Zuge auch einige Argumentationsmodelle, die im Blick auf die Diskussion der Frage, ob die Zeit von Metaphysik und philosophischer Theologie wirklich ein für allemal abgelaufen sei, nicht ganz ohne Wert sein dürften.

Missverständnisse haben [...] eine [...] Eigentümlichkeit. Sie treten auf allen Ebenen der Praxis wie auch der Theoriebildung auf, und dazu sowohl religions- und theologieintern als auch in religionskritischen und atheistischen Ansätzen.“ (8) Im Blick auf unsere Frage bedeutet dies: Indem Rentsch gewisse Gottesverständnisse aus sinnkritischen Gründen von vornherein ausscheidet² – und es sind darunter eben gerade auch die, welche Kritiker an der Religion als solcher in der Regel unbefragt voraussetzen³ – suspendiert er gleichsam den Rahmen, aus dem heraus die Argumente gegen ein heutiges Wiederaufgreifen des Gottesgedankens und die mancherorts spürbare Wiederkehr von Religion und Metaphysik einzig ihre Kraft beziehen. Mit anderen Worten: Der für tot erklärte Gott ist ohnehin nicht der, um den es uns heute gehen sollte. Er fällt schon einer einfachen sinnkritischen Überlegung zum Opfer, wobei die von ihr geltend gemachte Unterscheidung zwischen einer haltbaren und einer unhaltbaren Rede über Gott quer durch die Reihen der Gläubigen, Ungläubigen und Gleichgültigen geht. Wenn man die verschiedenen gängigen Formen eines Gottesmissverständnisses nachvollzogen hat, die Rentsch aufführt, wird einem klar: Der nachmetaphysische Konsens beruht insgesamt selbst auf einem Missverständnis. Der Gegner, von dem man sich absetzen möchte, ist gar nicht dort, wo man ihn sucht, und man träfe ihn besser, identifizierte man ihn nicht mit dem pauschalen Titel „Metaphysik“. Zu betonen ist hier aber vor allem, dass ein solches Missverständnis weit reichende, existentielle Konsequenzen hat: „Den Status dessen nämlich, was ehemals ‚Transzendenz‘, ‚das Absolute‘ und ‚Gott‘ hiess, kategorial neu zu fassen oder diese Dimension endgültig preiszugeben und zu verlieren – diese Alternative rührt an die Grundlagen unserer Kultur und Existenz.“ (19) In der Tat.

Wie die Kritik quer hindurch geht und keinen Bezirk verschont, so öffnet Rentschs sinnkritische Überlegung umgekehrt auch den Raum für ein sinnvolles Aufgreifen der Gottesfrage in derjenigen Weite, die auf der einen Seite den Gläubigen sich in seinem Glauben wieder erkennen lässt, auf der anderen Seite aber selbst den dezidierten Atheisten einlädt, unter dem Titel „Gott“ für einmal etwas zu denken, was ihm selbst nicht fremd ist und vielleicht nicht zuletzt gerade seinen Protest gegen eine bestimmte Form von Gläubigkeit motiviert.

Die klare sinnkritische Abgrenzung gegenüber grundsätzlichen Missverständnissen des Gottesbegriffs erleichtert Rentsch den Anschluss auch an Positionen, die zumeist zur Stützung von Gedankenlinien verwertet werden, die der von ihm verfolgten ferne liegen, ja ihr unter Umständen geradewegs zuwiderlaufen. So erfährt vor allem Wittgenstein, aber auch Peirce – in eine Reihe mit Kant, Hegel und

² Die wichtigsten sind wohl das objektivistische, subjektivistische und funktionalistische Missverständnis sowie dasjenige, das Gott auf eine Hypothese, Vermutung, Fiktion oder ein Postulat reduziert (11-45).

³ Hier geht es vornehmlich um Spielarten des objektivistischen Missverständnisses, nach dem „das Wissen von Gott [...] den Status empirischen Wissens von Tatsachen“ hat (11).

Kierkegaard gestellt und einer gemeinsamen Denkrichtung zugewiesen (IX) – eine grosse Wertschätzung. Andere einflussreiche Denker des 20. Jahrhunderts werden ambivalent bewertet, indem sie unter einem bestimmten Aspekt einen – wenn vielleicht auch nur indirekten – Beitrag zu einer zeitgemässen philosophischen Theologie leisten, unter einem anderen wieder in Konflikt mit der eingangs gezogenen sinnkritischen Grenze geraten.⁴

Thomas Rentsch geht von der „Unvermeidbarkeit philosophischer Theologie“ aus.⁵ In einem Zeitalter, das bemüht ist, „die Akten der Metaphysik unter Verschluss zu bringen“ (wie sich Heinrich Barth bei Gelegenheit ausdrückte), kommt es so zwangsläufig zu „Substituten und Surrogaten des Absoluten“ (173-188). Ebenso interessant wie treffend und darüber hinaus ein weiteres Mal in perfekter Übereinstimmung mit Barth dünkt mich nun Rentschs Kennzeichnung des entscheidenden Mangels, der solchen Substitutionen anhaftet: Ihr Defizit liege in „ihrer lebenspraktisch-existentiellen, moralischen Unterbestimmung“ (187). Mit anderen Worten: Die Substitute des Absoluten werden nicht eindeutig auf die praktisch-existentielle Problematik bezogen. Nur in solchem Bezug aber liessen sie sich näher bestimmen. Innerhalb einer Philosophie, die ihre Aufgabe in einem theoretisch-ontologischen Diskurs terminieren und zur Ruhe kommen lässt und nicht mehr, anders etwa als diejenige Heinrich Barths, die Spannung zur praktisch-existentiellen Problematik in ihrem eigenen Selbstverständnis und Vollzug austrägt, kann das Absolute, bzw. was an seine Stelle tritt, nur noch rein negativ bestimmt werden, als das Unfassbare Unsagbare, Unverfügbare usw. Das aber ist eine „Unterbestimmung“, und die Philosophie sollte dann in der Tat besser von dem schweigen, über das sie nicht mehr zu sagen weiss. Stattdessen aber eignet der ontologischen Differenz bei Heidegger, dem Nicht-Identischen bei Adorno oder der „différance“ bei Derrida⁶ eine geradezu obsessive Allgegenwart. Sie bilden jeweils die verschwiegene oder auch weniger verschwiegene, jedenfalls kaum zu verkennende, permanent umkreiste Mitte dieser Philosophien. Die fehlende Explikation des Zentrums, auf das alles verweist, lässt ein solches Philosophieren bisweilen mehr einer Geisterbeschwörung gleichen als einem kritisch-nüchternen Diskurs. Es wäre deshalb gerade auch im Interesse einer kritischen Philosophie, wieder „expliziter an Traditionen der Religion, der Theologie, der Metaphysik und (rationalen) Mystik

⁴ Auch diese systematisch interessierte, in der Bewertung ambivalente Rezeption einzelner philosophiegeschichtlicher Positionen verbindet Rentsch mit Heinrich Barth.

⁵ Die Analogie bei Barth finden wir etwa in der von ihm vorausgesetzten Unvermeidlichkeit des „Transzendierens“, so etwa im Kapitel über die „Transzendente Begründung“ in *Erkenntnis der Existenz* (Basel 1965, S. 207ff.).

⁶ Als weitere Beispiele für Substitutionen des Absoluten in der Philosophie des 20. Jahrhunderts nennt Rentsch weiter das „Mystische“ bei Wittgenstein (womit also auch dieser für einmal auf der Minusseite erscheint) sowie die „formal-rechtlichen Strukturen der kommunikativen Rationalität“ (Apel, Habermas; 187).

anzuknüpfen und sich bewusst mit ihnen auseinanderzusetzen, anstatt diese parasitär zu beerben oder sie bloss indirekt vorauszusetzen, ohne sie zu klären“ (187).

Rentsch jedenfalls knüpft hier an – mir der Selbstverständlichkeit, von der schon weiter oben die Rede war. Und in der konkreten Gestalt seines Anschlusses liefert er den Beleg für die Richtigkeit der Annahme, dass das grössere Potential zur Klärung der Problematik dort liegt, wo die entsprechenden Traditionen aufgenommen und weitergedacht, nicht dort, wo diese nur von aussen kritisiert und an anderer Stelle heimlich beerbt werden. Es ist das zweite Kapitel unter dem Titel: „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden“, in dem Rentsch die Möglichkeit zu einem positiven Anschluss an die Tradition philosophischer Theologie skizziert. Es bewegt sich in einem Raum, der durch das vorausgehende kritische Kapitel eröffnet wird, das Formen einer unangemessenen Rede von Gott namhaft machte. Ausgangspunkt für Rentschs philosophische „Prototheologie“ ist der Begriff der „Transzendenz“. Rentsch unterscheidet hier drei wesentliche Aspekte: die ontologisch-kosmologische, die Transzendenz der Sprache sowie die anthropologisch-praktische Transzendenz. Diese Aspekte sind „keinesfalls additiv“ zu verstehen, sondern als Teile einer „gleichursprünglichen und interkorrelierten Gesamtheit“ (67). Gerade mit der Frage, wie die Einheit und Gleichursprünglichkeit der drei unterschiedenen Transzendenzaspekte zu verstehen sei, wird das Kernproblem der philosophischen Theologie berührt (80). Ihm gilt das Unterkapitel mit der Überschrift: „Die Einzigkeit Gottes und der logische Status des Wortes Gott“ (78-94). In der Folge werden „Vernunft“ und „Offenbarung“ als Aspekte des Transzendenzbezuges erläutert (94-108). Auch hier ist die Nähe zu Heinrich Barth fast schon mit Händen zu greifen. Zum Beleg diene hier folgendes Zitat: „Die Dialektik von Vernunft und Transzendenz gehört zur Vernunft selbst und darf nicht in eine künstliche, dualistische Entzweiung von bloss säkularer Rationalität und bloss fundamentalistisch, fideistisch oder kirchenmystisch zugänglicher Offenbarung aufgespalten werden.“ (108) Rentschs philosophische Prototheologie mündet in Überlegungen, welche die Frage nach „Jenseits und Ewigkeit“ (111-114) sowie das Problem der Theodizee (114-118) betreffen.

Das dritte grosse, abschliessende Kapitel von Rentschs Publikation ist der sich in „exemplarischen Analysen“ (119) vollziehenden Rekonstruktion historischer und der näheren Gegenwart zugehöriger Stellungnahmen zur Problematik einer philosophischen Theologie vorbehalten. Es untermauert eindrücklich die schon weiter oben wiedergegebene Behauptung, dass an einer philosophischen Theologie nicht vorbeizukommen ist. Es stellt sich einzig noch die Frage, ob sie explizit und auf dem Niveau der Tradition oder aber implizit und dann dieses Niveau zwangsläufig unterschreitend in den philosophischen Diskurs eingebracht wird, bzw. – im zweiten Fall – einfließt.

Existentielle Wahrheit

Andreas Siemens

Unter diesem Tagungstitel versammelte sich vom 5.-7. Juni 2009 in der Evangelischen Akademie Loccum ein illustrierter Kreis von Geisteswissenschaftlern, um sich über „Heinrich Barths Philosophie im Spannungsfeld von Wissenschaft, Kunst und christlichem Glauben“ auszutauschen.

Kann man überhaupt Wahrheit in existentielle Kategorien bringen? Schließen sich Wahrheit und Existenz nicht gegenseitig aus? Unter Bezug auf seine 2008 publizierte Dissertation führte Christian Graf, Basel, Präsident der Heinrich Barth-Gesellschaft, in einem umfassenden Vortrag in die Philosophie Heinrich Barths ein, indem er den Schwerpunkt seiner Ausführungen auf die Beantwortung dieser Frage legte. Es gelang ihm zu zeigen, dass bei Heinrich Barth beides, die Wahrheit und die Existenz, ohne ihre jeweilige Bestimmtheit zu verlieren, im existierenden Menschen nicht nur zusammengedacht werden können, sondern zusammengedacht werden müssen. Existenz ist immer auf Wahrheit bezogen und Wahrheit hat immer auch einen Bezug auf die Existenz. Von daher nimmt es nicht Wunder, dass Heinrich Barth in Ausarbeitung seiner eigenen Philosophie eine eingehende Auseinandersetzung mit dem Denker der Existenz, mit Søren Kierkegaard, vorgenommen hat. Wenn denn Wahrheit immer zugleich auch existentiell bestimmt ist, deutet dies auf eine Nähe der Philosophie überhaupt zum christlichen Glauben, wie umgekehrt das christliche Denken Søren Kierkegaards nicht zufällig die große Anregung für die Entwicklung der Existenzphilosophie im 20. Jahrhundert gewesen ist. Die Philosophie Heinrich Barths lässt sich jedoch auch so verstehen, dass er gezeigt hat, wie sehr die Existenzphilosophie verzeichnet wird, wenn sie als eine Abirrung vom kritischen Denken interpretiert wird. Gerade das ganz dem Streben nach Wahrheit verpflichtete kritische Denken kann die konkrete menschliche Existenz nicht überspringen, hat dazu aber, recht betrachtet, auch keinen Anlass.

Stephan Grätzel, Mainz, verglich Michel Henry, einen französischen Philosophen aus der phänomenologischen Tradition (1922-2002), mit Heinrich Barth. Das ist deswegen kein zufälliger und äußerlicher Arbeitsgang, weil Henry eine eigentümliche Phänomenologie des Lebens ausgearbeitet hat, die in ihrer Kritik am Konzept der Intentionalität bei Edmund Husserl und durch ihre schroffe Gegenstellung gegen jede naturalistische Interpretation des Lebens eine eigentümliche Nähe zur kritisch-transzendentalen Existenzphilosophie Heinrich Barths bekommen hat. Indem bei Henry der Mensch sich in einer besonderen und nicht vermeidbaren Weise gegeben ist, hat er Existenz und ist offen für das bzw. den, dem er sein Sich-

Gegebensein verdankt. Das konvergiert mit Gedanken, wie sie sich in ähnlicher Weise bei Heinrich Barth finden.

Mit dem Begriff Epiphanie beinahe spielend, stellte Guy van Kerckhoven ‚unstete‘ – Epiphanie ist eo ipso unestet – ‚phänomenologische Betrachtungen‘ an. Ihm war es darum zu tun, als Phänomenologe die vielfältigen Gestalten der Epiphanie in den Blick zu nehmen. Damit knüpfte er an Heinrich Barths zentrale „Philosophie der Erscheinung“ an, die im Durchgang durch die abendländische Philosophiegeschichte die unterschiedlichen Denkbewegungen unter die Frage gestellt hat, inwiefern sie Erscheinung, also Epiphanie, – in bestimmter Hinsicht, folgt man Barth, das Grundthema *aller* Philosophie – erhellt haben.

Michael Hofer aus Linz unterzog Heinrich Barths Versuch einer Synthese von antik-mittelalterlicher Ontologie und neuzeitlicher Transzendentalphilosophie einer kritischen Prüfung. Die dem transzendentalphilosophischen Ansatz Kants verpflichtete Musterung Barths erbrachte einen gewissen Zweifel an der Tragfähigkeit seiner Lösung. Nach Hofers Analyse gibt Barth mit der Rede von der transzendentalen Transzendenz die grundlegende Unterscheidung der kritischen Philosophie von Erkenntnis- und Seinsprinzip auf, wenn er unter Rückgriff auf die spätantike Logosphilosophie den Logos als Seinsprinzip fasse. Demgegenüber sei festzuhalten, dass nach kritischer Philosophie der Logos nur vorhanden ist, indem er gedacht wird.

In die seit dem 11. September 2001 wieder verstärkt geführte Debatte um die Bedeutung der Religion für die Gesellschaft trug Harald Schwaezter, Alfter, den Ansatz der Philosophie Heinrich Barths als befreiende Lösung für eine sonst nicht zufriedenstellende Konstellation ein. Wie lassen sich Religion und Kultur so aufeinander beziehen, dass sie ihre jeweilige Eigenständigkeit nicht verlieren, ohne aber auf der anderen Seite füreinander bedeutungslos zu sein? Lässt sich keine Beziehung herstellen oder aufzeigen, drohen auf beiden Seiten verhängnisvolle Fundamentalismen, wie wir sie gegenwärtig beobachten. Aber auch die ‚katholische‘ und die ‚evangelische‘ Lösung scheiden für Heinrich Barth aus. Die katholisch bevorzugte Zuordnung – von Natur und Gnade gestatte eine relative Autonomie der Kultur, während sie gleichzeitig unzweifelhaft unter die Oberhoheit der Gnade gestellt sei. Doch sei nach evangelischer Tradition diese Verhältnisbestimmung mit der Autonomie des Willens Gottes nicht verträglich. Doch komme es auch in der evangelischen Theologie zu einer unzureichenden Bestimmung, als in ihr die relative Eigenständigkeit der Kultur unter ein negatives Vorzeichen, das der Sündhaftigkeit, gesetzt werde. Folge man aber dem kulturprotestantischen Weg, so sei man wieder auf den Weg völliger Autonomie geraten, von dem es doch gerade loszukommen gelte.

Die Lösung ergibt sich für Heinrich Barth nicht aus der Perspektive der Religion, sondern aus der Perspektive der Kultur. Der Mensch ist nach Heinrich Barth in die Frage der Kultur hineingestellt. Indem er in sie hineingestellt ist, erweist sie sich letztlich als Gottesfrage. Damit rückt an die Stelle der Natur – wie es der katholischen Tradition entspricht – bei Heinrich Barth die Begabung, will sagen, kulturelles Handeln gründet nicht in autonomer Leistung des Subjekts, sondern ist dem Menschen gegeben. Im Sinne der Marburger Schule bringt Heinrich Barth den Vorrang des Logos vor dem Subjekt zum Ausdruck. Damit hat er Religion wie Kultur oder Glaube wie Vernunft auf einen gemeinsamen Ursprung zurückgeführt. Die Folge ist, dass es zwischen beiden keinen letzten, wohl aber einen relativen Unterschied gibt. Der Vorteil der Lösung Barths beruht darin, dass mit ihr der Glaube in das Ganze der menschlichen Existenz einbezogen ist. Ist die Vernunft als Gabe Gottes zu erfassen, dann ist sowohl die Einseitigkeit einer glaubenslosen Kultur überwunden als auch der Zerfall von Glaube und Vernunft in zwei zusammenhanglose Teile.

Ist Barth damit eine Metabasis unterlaufen, eine Verwechslung des Transzendentalen mit der Transzendenz? So wird schon seit einiger Zeit in der Barth-Forschung diskutiert. Schwaetzer bestritt eine Verwechslung. Aber wie lässt sich Barths ‚Lösung‘ verstehen? Durchaus im Horizont der neukantianischen Schule habe Barth den transzendentalen Logos zugleich als transzendent begriffen, insofern der Logos uns vorgegeben, aber damit letztlich eben auch nicht verfügbar und verstehbar sei. Es sei berechtigt, diese Unverfügbarkeit des Logos als Ursprung der Erkenntnis zum einen als Göttliches zu bezeichnen, zum anderen aber das Denken beständig auf Transzendenz hin offen zu halten. Denn der Logos habe sich aufgrund seiner eigenen Verfasstheit für den Anspruch der Transzendenz offen zu halten.

In einem temperamentvollen Beitrag stellte Claus-Artur Scheier, Braunschweig, Nähe und Distanz Heinrich Barths zu der Gestalt heraus, die gemeinhin mit dem Schlagwort der Existenzphilosophie aufs engste verbunden gesehen wird. Ob es einen wundern muss, dass Heinrich Barth Jean-Paul Sartre in gewisser Hinsicht für geradezu „grotesk“ hält? Das Verständnis der Existenz, wie es sich bei Sartre findet, hat Heinrich Barth nur als Verzeichnung begreifen können, wenn auch mancher Ansatz Sartres sich ebenfalls bei ihm findet. Für den kritischen Idealismus Heinrich Barths ist jedoch das Nichts nicht das angemessene Gegenüber, auf das hin zu denken ist.

Nicola Curcio, München, unternahm es, auch anhand des jüngst erschienenen Briefwechsels zwischen Rudolf Bultmann und Martin Heidegger (Frankfurt am Main 2009), die Beziehungen zwischen Heinrich Barth und Heidegger auszu-leuchten. Trotz großer Nähe im philosophischen Ausgang und vieler Berührungspunkte haben beide Denker bis auf eine marginale und im Ergebnis negative

Kenntnisnahme keinen persönlichen Austausch gehabt. Dabei hätte sich eine fruchtbare Arbeitsbeziehung durchaus herstellen lassen, war doch das Anliegen einer Erhellung der Existenz für beide Denkbewegungen zentral. Doch die jeweilig andersartige philosophische Schule – bei Barth der transzendente Ansatz, bei Heidegger die phänomenologische Methode – und die Eigenart der jeweiligen Sprache haben verhindert, dass es zu einer fördernden Auseinandersetzung kommen konnte. Vielleicht kann sie von uns Späteren noch teilweise nachgeholt werden.

Christian Danz, systematischer Theologe in Wien, skizzierte Heinrich Barths Verhältnisbestimmung von Philosophie und Religion nach seinem ‚Frühwerk‘. Insbesondere der Vortrag Gotteserkenntnis aus dem Jahre 1919 enthalte bereits das ganze religionsphilosophische Programm. Bemerkenswert sei daran nicht zuletzt, dass Heinrich Barth sich des Bruchs mit der verbreiteten Auffassung in der Philosophie des 19. Jahrhunderts bewusst gewesen sei. Im 19. Jahrhundert habe die Vorstellung vorgeherrscht, dass die Religion eine eigene Sphäre des Bewusstseins und damit der Kultur sei. Im Horizont seiner Herkunft aus dem Neukantianismus habe Heinrich Barth diese Sonderrolle der Religion verneint, nicht um die Religion zu verabschieden, sondern um sie in ihrer wahren Bedeutung herauszustellen. Indem Religion Gotteserkenntnis sei, erstrecke sie sich über das ganze Leben. In ihr sei theoretische und praktische Vernunft verbunden, und zwar unter dem Primat der praktischen Vernunft. Aber ob die von Danz vermutete Weiterentwicklung des neukantianischen Ursprungsprinzips in Richtung auf einen Primat des Ethischen bei Barth wirklich auf eine Differenz zu seiner Herkunft hinweist, ist dem Berichterstatter ebenso fraglich wie die Behauptung, dass der Gottesgedanke bei Heinrich Barth keine wie auch immer geartete jenseitige Größe meine, sondern nichts anderes sei als eine Selbstbeschreibung der sich in ihrem Vollzug durchsichtig gewordenen Existenz. Ist, wenn man das so versteht, die Idee des Guten in ihrer Eigenmacht begriffen oder nicht vielleicht doch verzeichnet?

In einem Vergleich zwischen Heinrich und Karl Barth arbeitete Andreas Siemens, Loccum, eine große Nähe des philosophischen Bruders zum Denken des Theologen Karl Barth heraus, indem er auf die überragende Bedeutung der platonischen Idee des Guten für beide Denker hinwies: Die Idee des Guten, jenseits des Seins, ist nach diesem Verständnis auch jenseits des menschlichen Bewusstseins, transzendent, nicht bloß transzendental, aber als transzendente zugleich in der Lage, in die Immanenz hineinzukommen. Ob man damit die Interpretationskategorien neuzeitlicher Philosophie verlässt, oder ob der Platonismus nicht auch im neukantianischen Zusammenhang seine Berechtigung behält, wird sicher weiterer Diskussion bedürfen.

Eine Einordnung der Philosophie Heinrich Barths in die umfassende abendländische Erfahrung der Epiphanie – das Erleben des Numinosen als Ausgangspunkt

des philosophierenden Nachdenkens – nahm Wolfgang Christian Schneider aus Hildesheim vor. Dabei zeigte sich, dass das griechische Erlebnis der Epiphanie des Göttlichen bei aller Irrationalität der Erfahrung keineswegs rationaler Durchdringung entbehrt, während umgekehrt auch abgeklärtes philosophisches Denken unablässig auf das Andere des Erscheinens und des darin Erscheinenden bezogen bleibt. Die Fülle des von ihm gebotenen Materials harrt noch weiterer Bearbeitung, wenn man dem Ziel einer nicht nur divergierenden, sondern eben auch konvergierenden Denkbewegung verpflichtet bleiben will.

Kirstin Zeyer aus Münster wies in ihrem Beitrag auf wichtige Verbindungslinien von Heinrich Barth zu Nikolaus von Kues. Sie leuchten auf, wenn man seine Kritik an Descartes, mit dem er seine philosophische Laufbahn begonnen hat, in Rücksicht zieht. An Descartes ist zu kritisieren, dass er mit seiner Trennung von *res cogitans* und *res extensa* die Möglichkeit der Erscheinung in Frage stellt, auch wenn das gar nicht seine Absicht gewesen ist. Insofern ist kritischem Denken die Aufgabe gestellt, über Descartes und einen schlichten Rationalismus hinauszukommen. Ansätze dazu finden sich in vielfältiger Weise bei dem Cusaner. Sie gilt es, für die heutige Diskussion fruchtbar zu machen.

In den Forschungsbeiträgen wird häufig – so auch auf der Tagung - darauf hingewiesen, dass Heinrich Barth zeitweise eine große Bedeutung für seinen theologischen Bruder besessen habe. Vielleicht genauso wichtig, wie das Verhältnis zum Bruder zu beleuchten, wäre bei Heinrich Barth, die Herkunft aus der Familie des Theologen Fritz Barth zu bedenken. Hat diese Herkunft in der Formulierung der eigenen Philosophie einen Niederschlag gefunden? Heinrich Barths Vater ist Professor der Theologie gewesen, nach den Maßstäben der damaligen Zeit sich zu den Positiven rechnend. Man muss nicht unbedingt Anhänger der Psychoanalyse sein, um der familiären Herkunft eine große Bedeutung für die eigene Existenz beizumessen. Der Berichterstatter muss hier ein Desiderat anzeigen, das er mit einer in einer Evangelischen Akademie üblichen Morgenandacht ansatzweise zu erfüllen hoffte. Aus grundsätzlichen Erwägungen zur Funktion von Andachten und aus zeitökonomischen Gründen unterblieb die Absicht, Verbindungslinien im Denken von Vater und Sohn zu finden und herauszustellen. Doch dürfte der Respekt vor dem Vater bzw. dem Elternhaus nicht ganz unwesentlichen Einfluss auf die bei Heinrich Barth bemerkenswerte Offenheit für das christlich-theologische Anliegen gehabt haben, die ihn im Unterschied zu einigen anderen Vertretern der Marburger Schule ausgezeichnet hat. Und vermutlich hat die Entfremdung der Brüder, die Ende der zwanziger Jahre einsetzte, neben theologischen bzw. philosophischen Gründen auch Ursachen in der unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Rezeption der aus der Familie überkommenen ethischen Maßstäbe persönlichen Verhaltens. Heinrich Barth missbilligte das durchaus sehr eigenwillige Eheleben seines Bruders, was dieser wiederum ihm sehr übel nahm. Solches Übelnehmen des

Theologen Karl Barth hat auch manche theologische Existenz in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verschattet. Eine Rehabilitation der von Karl Barth durch bemerkenswertes Schweigen geschnittenen Kritiker seiner Person und seiner Lebensführung wäre nicht nur ein Akt der Gerechtigkeit, sondern zugleich ein Erkenntnisgewinn, weil der Horizont um Denkansätze geweitet würde, die zu Unrecht in Vergessenheit geraten sind.

Dass die Denkhorizonte derer, die sich mit Heinrich Barths Philosophie befassen, durch vertiefende Aneignung geweitet werden, versteht sich wohl von selbst. Dass es auch gelang, einige jüngere Teilnehmer einzuladen, war der Hanns-Lilje-Stiftung in Hannover zu verdanken. Ein von ihr gewährter Zuschuss zur Tagungsdurchführung ermöglichte der Akademie, die Kosten für den Aufenthalt von sechs Studiosi der Philosophie und der Theologie (dabei waren die Damen in der Überzahl!) zu tragen – eine Investition in das interdisziplinäre Gespräch der nächsten Generation, bei dem es – es sei dem Berichtstatter und seiner Herkunft nachgesehen, diese Sicht anzubringen – aus theologischer Sicht nicht nur um die Diskursfähigkeit der Theologie, sondern auch um die Diskursfähigkeit der Philosophie gehen sollte. Sollte doch gerade im Sinne der Philosophie Heinrich Barths sich nicht nur ein Selbstabschluss der Theologie verbieten, sondern auch ein Selbstabschluss der Philosophie oder allgemeiner der Kultur. Nur eine gegenseitige Offenheit von philosophischer und theologischer Bemühung dürfte dem Menschen heilsam sein – wenn man sich denn den von Harald Schwaetzer aufgezeigten wesentlichen Grundlinien des Heinrich Barthschen Denkens anvertraut. Diese Offenheit war, abschließend bemerkt, eine wunderbar schöne atmosphärische Erfahrung auf der Tagung, die dem Lernen und Verstehen sehr zugute kam. Sie wurde von den Tagungsteilnehmern mitgebracht, auf der Tagung bewährt und allenfalls etwas von dem – nach dem Urteil von Christian Danz nicht üblen – Schweizerischen Wein gefördert, der an den späten Abenden im Andenken an den Schweizer Philosophen einfach unverzichtbar war.

Vom Neukantianismus zur Existenzphilosophie

Ein Kolloquium zu Hermann Cohen und Heinrich Barth

Hans Martin Dober

Am 31. Oktober 2009 hat im Philosophischen Seminar der Universität Basel ein kleines, aber feines Kolloquium stattgefunden. Organisiert von den beiden Wissenschaftlichen Gesellschaften, die sich der Rezeption der Werke H. Cohens und H. Barths verpflichtet haben, wurde das Denken beider Philosophen in ein nachträgliches Gespräch gebracht. H. Barth hat seine Philosophie ausdrücklich in der Nachfolge des kritischen Idealismus gesehen, wie er ihm durch Cohen und P. Natorp vermittelt worden war. Zwei thematische Schwerpunkte seien skizziert, eine abschließende Frage sei gestellt.

1. Ursprung und Wirklichkeit

Im Bereich der theoretischen Philosophie meinte H. Barth insbesondere die Idee als Prinzip des Ursprungs Cohen verdanken zu können (wie K. Zeyer in ihrem Referat hervorhob). Im Bereich der praktischen Philosophie schloss er an neukantianische Motive an, insofern er den Ausweis der Berechtigung philosophischen Denkens an der praktischen Wirklichkeit zu geben suchte: „Verwirklichung“ lautet denn auch der Terminus, unter dem er die Einheit von Erkenntnis und Handeln dachte (so Chr. Graf). Auf seinem Denkweg im Schatten M. Heideggers oder K. Jaspers', deren Namen heute ungleich stärker im kulturellen Gedächtnis haften, eignete sich H. Barth nicht nur die *Ursprungsphilosophie* Cohens individuell an, sondern vollzog auch deren Verwandlung in eine bei Cohen nicht vorgesehene *Existenzphilosophie*. In wie starkem Maße sein Denken in den 20er Jahren den Geist seiner Zeit atmete, ohne ihm als einer Mode zu folgen, lässt sich leicht durch eine Lektüre des Aufsatzes „Gotteserkenntnis“ nachvollziehen.¹ H. Barth geht bewusst andere Wege als sein ungleich bekannterer Bruder Karl, in dessen früher Theologie der Krisis Einflüsse des philosophisch arbeitenden Bruders nachweisbar sind.

Wie für den sein „neues Denken“ ebenfalls in intensiver Auseinandersetzung mit Cohen vorlegenden F. Rosenzweig hat sich nach dem 1. Weltkrieg das Problem der *Wirklichkeit* derart verschärft gestellt, dass der *Standpunkt* des Philosophierenden, seine Existenz, in sein Denken reflexiv mit einbezogen werden musste. In theoretischer Hinsicht stellte sich die Frage nach den *Horizonten*, die sich von einem bestimmten Standpunkt überhaupt erst erschließen können, in praktischer nach dem *Sein*, auf das das *Sollen* zu beziehen ist.

¹ H. Barth, Gotteserkenntnis, in: *Anfänge der dialektischen Theologie*, hrsg. v. J. Moltmann, Bd. 1, München 1985/87, 221-255.

Wie Cohen, so geht es auch H. Barth um eine transzendente Begründung der Ethik im Unterschied zu einer metaphysisch-ontologischen (so H. Holzhey). Wirklichkeit wird für beide Autoren auch nicht nach der Methode der frühen Phänomenologie „zu den Sachen selbst“ oder, mit Heidegger, durch eine an Husserl anschließende Analyse des (menschlichen) Daseins erschlossen (so Chr. Graf). Vielmehr ist Wirklichkeit für Cohen, der hier den klassischen Bahnen der Erkenntniskritik folgt, eine modale, keine konstitutive Kategorie, und als solche ein „Erzeugnis“ des reinen Denkens. Dieses muss in theoretischer Hinsicht auf das *Faktum der Wissenschaft* zurückgehen. In praktischer geht Barth auf das Faktum der Handlung zurück, während für Cohen die konkrete Handlung noch keine Manifestation von reiner (praktischer) Vernunft ist.

2. Sollen und Sein: Unterschiede in der Bestimmung des Handlungsbegriffs

Reicht aber dieser doppelte Verweis auf Faktizität bei H. Barth schon hin, um dem durch historische Ereignisse hervorgerufenen Bedürfnis schon zureichend zu entsprechen, das Problem der Wirklichkeit einem kritischen Denken zu integrieren, das in Transformation platonischer Tradition den *Ursprung als Idee des Guten* hypothetisch setzt? Die Idee als *Hypothese*, nicht als *Postulat* zu verstehen – das ist die Bestimmung von Cohens Ursprungsphilosophie, deren Erbschaft H. Barth angetreten hat. (Ob sich die ohne weiteres platonisierenden Passagen im Aufsatz „Gotteserkenntnis“ allerdings heute, nach einer breiten Rezeption der Psychoanalyse Freuds und eines von vielfachen Spannungen zwischen Gott und Seele im Denken der Neuzeit zerbrochenen Zusammenhangs zwischen beiden² noch halten lassen, mag man fragen.) Doch anders als Cohen bettet H. Barth den *Begriff der Handlung* in einen Zweckzusammenhang ein, der der „Ethik des reinen Willens“ fremde, ontologische Konnotationen einer Güter- oder Werteethik hervorruft. Wie H. Holzhey plausibel machte, scheint Barth sich im Zuge seiner Bestimmung des Begriffs „Verwirklichung“ in stärkerem Maße an Natorp orientiert zu haben als an Cohen.

Für Cohen gibt die Frage nach dem Ursprung auch in der praktischen Philosophie die Orientierung vor, insofern der Begriff der Handlung in einer wechselseitigen „Schwebe“ (oder soll man sagen: Korrelation?) zwischen Denken und Wollen gehalten wird: das Denken ist Handeln, insofern es Urteil ist, und das Wollen ist Handeln im Unterschied zu den in der Psychologie beheimateten Begriffen „Absicht“ und „Gesinnung“. Der Gefahr aber, dass die Ethik des *reinen Willens* nun das praktische Handeln in eine Denkhandlung auflöst, hat Cohen dadurch widerstanden, dass er das *Sein* des Sollens, auf welche die Handlung bezogen ist, auf die gesellschaftliche Notwendigkeit bezogen hat, *Verträge* zu schließen. Verträge aber werden notwendig, wenn zwischen Partnern Unstimmigkeiten geklärt werden

² Vgl. H. Holzhey, Gott und Seele, in: *Hermann Cohen's Philosophy of Religion. International Conference in Jerusalem 1996*, ed. by St. Moses and H. Wiedebach, Hildesheim/Zürich/New York 1997, 85-104, bes. 93ff.

müssen. D.h. *der andere* ist für einen Handlungsbegriff konstitutiv, der – wie bei Cohen – seine Konturen im Bezug auf das Faktum der Rechtswissenschaft bezieht. Insbesondere sichert die Staatsrechtslehre bei Cohen, dass das Sein des Sollens kein Gedankenkonstrukt bleibt – Rosenzweigs Bemerkung, dieser große Neukantianer sei Hegel viel näher gewesen als ihm selbst zuweilen bewusst gewesen sei, findet an diesem Gesichtspunkt eine Stütze.

Demgegenüber hatte Natorp sich auf das *Kulturfaktum der Sittlichkeit* bezogen. Ausgehend von sozialpädagogischen Fragen lag ihm das Individuum näher als der Staat – das Individuum wohlgerichtet, dem Cohen noch nicht in der Ethik seine unveräußerliche Besonderheit sichert, sondern erst in der Religionsphilosophie. Mit Blick auf das Kulturfaktum der Sittlichkeit kommt es Natorp aber auf den *Zusammenhang des Sinns* an – in ihm soll das rein erzeugte Sollen seinen gründenden Bezug auf das Sein gewinnen. Indem Barth seinen Begriff der Handlung hinsichtlich der – in der Kultur der jeweiligen Gegenwart – sinnvollen *Zwecke* näher bestimmt, geht er andere Wege als Cohen.

3. Zur Aktualität der Fragestellungen

Welchen Sinn macht es, sich in der gegenwärtigen Diskurslage dem Spannungsfeld von Ursprungs- und Existenzphilosophie auszusetzen? Man wird nach der interpretatorischen Arbeit an ausgewählten Textstellen im Werk beider hier in ein nachträgliches Gespräch gebrachter Autoren einen Schritt zurücktreten müssen, um die feinen Differenzen in der Akzentsetzung aus der Distanz zu betrachten.

In der Nähe des Wirklichkeitsproblems war auch der *Begriff des Lebens* Thema der Diskussionen. Es leuchtet unmittelbar ein, dass Cohens kritische Philosophie schon in der Auseinandersetzung mit den Lebensphilosophien seiner Zeit eine moderne Affinität zum antiken Mythos erspürte. Um wie viel mehr wird ein von Cohen lernendes Denken heute solchen philosophischen Stimmen mit Skepsis begegnen, die – in mehr oder weniger ausdrücklichem Anschluss an Nietzsche – sich auf das Leben als gründenden Grund berufen. Für einen an Cohen geschulten kritischen Geist lauern hier bis heute die Gefahren moderner Mythen, wie sie etwa W. Benjamin, einer der sehr aufmerksamen Leser Cohens, in den ersten Jahrzehnten des 20. Jh. wahrgenommen und analysiert hat.

Wer sich aber auf eine Kritik (oder eine Arbeit am) Mythos einlässt, begibt sich in die Nähe der alten Fragen, die zwischen den historischen Religionen immer schon strittig waren. Man wird in den vergleichenden Diskursen um die Werke Cohens und H. Barths nicht ausblenden können, dass der eine ein bekennender Christ, der andere ein jüdischer *baal teschuwa* gewesen ist, der im Alter die Frage der Religion auf eine andere Weise noch einmal gestellt hat, als er sie in der Ethik schon aufgenommen hatte. Im Spätwerk Cohens wird das Individuum auf eine Weise zur Entdeckung gebracht, die im Rahmen der Ethik verborgen geblieben war. Und die Frage nach dem Ursprung wird im Schöpfungskapitel der „Religion

der Vernunft“ auch der Logik reiner Erkenntnis gegenüber noch einmal neu gestellt, wie P. Fiorato in seinem Referat gezeigt hat.

Gotteserkenntnis ist aber bei Juden und Christen in der Geschichte ihres jeweiligen Nachdenkens über die Ursprünge – jeweils aus den Quellen ihrer Religion – auf durchaus unterschiedliche Weisen vollzogen worden. Spuren dieser Differenz sind dem großen Aufsatz Barths unter eben diesem Titel abzulesen, wenn man ihn mit der späten Religionsphilosophie Cohens vergleicht. Zugleich ist H. Barth aber einer der wenigen im christlichen Glauben verwurzelten Denker, die das Cohensche Spätwerk nicht nur intensiv rezipiert haben, sondern die sich durch dessen leitende Kategorien in ihrer eigenen Philosophie haben wegweisend anregen lassen. Zu denken ist hier nicht nur an den Begriff des Ursprungs, sondern auch an den der Korrelation. Angesichts einer neueren Kritik der Religion, die auf deren viel beschworene „Wiederkehr“ reagiert, vermag eine wache Aufmerksamkeit auf Nähe und Differenz zwischen den Werken Cohens und H. Barths dazu anzuregen, Argumente für die bleibende (gesellschaftliche) Funktion der Religion aus der Kraft ihrer – bei Juden und Christen unterschiedlich zu bestimmenden – Substanz zu gewinnen.

Heinrich Barth im Gespräch

Christian Graf

Seit ich mich mit Heinrich Barth beschäftige, bin ich der Überzeugung, dass sein Denken nicht nur Orte kennt, die in der Denklandschaft des 20. Jahrhunderts sonst kaum erschlossen worden sind (hier denke ich vor allem an den Umstand, dass Barth die Grenzen der Philosophie in Relation zum religiösen Glauben gegenüber gängigen Auffassungen anders und wohl auch weiter zieht), sondern vor allem auch einen Begriff von Philosophie verkörpert, der für exemplarisch und zukunftsweisend gelten kann, indem er das, was auf den ersten Blick als eine Grenzverletzung erscheinen mag, als eine notwendige Konsequenz aus der Forderung nach einem denkbar offenen, universalen Erkenntnisbegriff kennzeichnet, der mit dem Begriff der Philosophie jederzeit verbunden war und mit dem gerade heute deren Anspruch auf Wahrheit und Autorität angesichts der Bedeutung der Wissenschaften steht und fällt. Was noch immer die Skepsis vieler Philosophen hervorruft – die stärkere Einbeziehung der Glaubenthematik –, steht bei Barth in einem strengen, durchreflektierten und mit einiger Anstrengung auch transparent zu machenden Verhältnis zur „Krisis der Vernunft“, zur selbstkritischen Offenhaltung des Erkenntnis- und Vernunftbegriffes, die grundsätzlich die Zustimmung auch der heutigen Philosophie finden müsste, sofern sie an ihrem angestammten Begriff und ihrem Anspruch in veränderter Zeit festhalten will. Von daher ist es mir stets erstes Erfordernis gewesen, Barths Denken in seinem genuin philosophischen Aspekt herauszustellen, und in dieser Absicht bemühte ich mich dann darum, es ins Gespräch mit derjenigen Philosophie zu bringen, die heute an den Universitäten gelehrt wird.

Es spricht sicherlich weder gegen Barth noch gegen seinen spezifischen Rang als Philosoph, dass seine Philosophie immer wieder auch philosophische Laien anzusprechen vermag. Gerade kürzlich durfte ich erleben, dass sich abseits der professionellen Philosophie zentrale Inhalte des Barthschen Denkens relativ leicht vermitteln lassen und auch sogleich ein lebendiges Echo finden, während dieselben Inhalte bei akademischen Philosophen oft auf Abwehr oder Desinteresse stoßen. Aus dem eingangs Dargelegten ergibt sich aber, dass auf das Gespräch mit der akademischen Welt und der professionellen Philosophie im Besonderen gleichwohl nicht verzichtet werden darf. Allerdings war dieses Gespräch, sofern ich es stellvertretend für Barth länger schon zu führen versuchte, notgedrungen meist recht einseitig geblieben – mit Texten lässt sich nun einmal kein echtes Gespräch führen. Umso mehr bedeutete es mir, dass sich im vergangenen Jahr nun gleich mehrmals die Gelegenheit bot, solche echten Gespräche zu führen – mit Philosophen und Geisteswissenschaftlern, die aus verschiedenen Denk- und Erfahrungszusammenhängen heraus (und auch aus verschiedenen Regionen Europas kommend) bereit waren, sich auf das Denken Heinrich Barths näher einzulassen.

An erster Stelle ist hier natürlich das große Kolloquium unter der Überschrift „Existentielle Wahrheit. Heinrich Barths Philosophie im Spannungsfeld zwischen Wissenschaft, Kunst und christlichem Glauben“ zu nennen, das vom 5. bis 7. Juni 2009 in der Evangelischen Akademie Loccum abgehalten werden konnte. Ein knappes Dutzend interessanter Vorträge, ein vielfältiger, intensiver und zugleich entspannter Austausch im Gespräch und nicht zuletzt die aktive Beteiligung mehrerer Tagungsteilnehmer an der Jahresversammlung der Heinrich Barth-Gesellschaft machten aus den drei Tagen in Norddeutschland eine Erfahrung, auf die ich mit größter Dankbarkeit zurückblicke und von der ich jetzt noch zehre. Hervorheben möchte ich hier vor allem die Begegnung mit drei Kollegen, die erstmals ihre Beschäftigung mit Barth in ein Kolloquium einbrachten. *Prof. Michael Hofer* aus Linz leitete seine vor allem den transzendentalphilosophischen Aspekten des Barthschen Denkens geltende Aufmerksamkeit auf Erich Heintel zurück, um den sich in den Sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts eine Gruppe von Forschern geschart hatte, denen es um die Weiterführung der Transzendentalphilosophie bzw. deren Erweiterung um die Dimension der Ontologie zu tun war. In diesem Kreis hat man Heinrich Barth offenbar wahrgenommen, weshalb er in Wien bis heute kein ganz Unbekannter ist. Sehr erfreulich war weiter die Begegnung mit *Prof. Wolfgang Christian Schneider* (Hildesheim/Darmstadt), der als Historiker und Kunstgeschichtler, also unter Einbringung einer ganz neuen Perspektive, Anteil an der „dialektischen Wirklichkeitsauffassung“ nahm, für die Barth einsteht. Er setzte sie überzeugend in Beziehung zur Epiphanie-Erfahrung der frühgriechischen Religion und stellte die Frage, weshalb Barth diesen Bezug selbst offenkundig nicht herstellt. Dass schließlich mit *Prof. Claus-Artur Scheier* eine so überaus vielseitige, erfahrene und vor Humor und Ironie sprühende Persönlichkeit zu uns stieß, war für die Tagung und ist für die Barth-Forschung ohne Frage ein großer Gewinn.

Ende Oktober fand dann in Basel eine kleinere Tagung statt, welche die Beziehung zwischen Heinrich Barth und seinem Lehrer Hermann Cohen, damit aber zugleich die Spannung zwischen Ursprungs- und Existenzphilosophie thematisierte. Mit dabei war ein weiteres Mal Prof. Hofer. Von der Seite der Cohen-Gesellschaft sorgten Prof. Helmut Holzhey (Zürich), Prof. Pierfrancesco Fiorato (Sassari/Genua) sowie Dr. Hartwig Wiedebach (Göppingen) dafür, dass es zu einem höchst anregenden Gespräch kam, das nach Meinung aller seine Fortsetzung finden soll. Die Tagung stellte übrigens ihrerseits schon die Fortsetzung des Gesprächs dar, das mit dem Vortrag von Prof. Fiorato in der Barth-Gesellschaft im Herbst 2007 eröffnet worden war (vgl. Bulletin Nr. 16 vom Mai 2008, S. 21-35).

Eine weitere produktive Auseinandersetzung im Jahr 2009 wurde zwischen Heinrich Barth und der Lebensphänomenologie Michel Henrys begonnen. Sie entwickelte sich in erster Linie anlässlich des Vortrages von PD Dr. Rolf Kühn in Basel (in einer gemeinsam mit der Philosophischen Gesellschaft ausgerichteten Veranstaltung im Mai) und meinen Gegenbesuch beim Forschungskreis Lebensphänomenologie in Freiburg im darauf folgenden September. Zuvor schon hatte

Rolf Kühn in unserem Bulletin Nr. 17 einen Text über die „Wahrheit des Lebens und Wahrheit des Glaubens“ veröffentlicht (vgl. ebd., S. 5-18). Ergänzend dazu thematisierte Prof. Dr. Stefan Grätzel in seinem Loccumer Vortrag die Beziehung zwischen Henry und Barth, wiederum aus einer etwas anderen Perspektive. Es bot sich an, die Brücke über den auf beiden Seiten betonten Zusammenhang von Wahrheit und Leben (bzw. Existenz) zu schlagen. Wenn die gemeinsame Fluchtlinie beider Denkperspektiven auf die Heraushebung einer ursprünglichen, im Zeitalter der unumschränkten Geltung der theoretisch-wissenschaftlichen Wahrheit verschütteten Dimension der Wahrheit hinausläuft, so dünkt es mich bei Henry jedoch problematisch, dass diese ursprüngliche Wahrheit im Rahmen seiner philosophischen Konzeption nur über eine weitgehende Negation aller traditionellen, geläufigen Konnotationen des Begriffs in den Blick gewonnen werden kann. Demgegenüber halte ich es für einen Vorzug der Barthschen Philosophie, dass sie diese Ursprungsdimension in einer Weise zu fassen versteht, durch die der traditionelle Wahrheitsbegriff des „griechischen“ Denkens nicht durchgestrichen, sondern lediglich – was aber nicht weniger, sondern mehr bedeutet – unter ein verändertes Vorzeichen gestellt wird. Wahrheit ist bei Barth nicht weniger *Krisis* als Ursprung, ungreifbarer Maßstab, bei dessen Voraussetzung Wahrheit sich nie anders gibt, denn als Frage und Anspruch. Des Lebens sicherer Besitz kann Wahrheit niemals werden.

Im Blick darauf, dass das vorliegende Bulletin schon je einen Bericht zu den Tagungen in Loccum und Basel enthält, möchte ich jetzt dazu übergehen, einige Grundprobleme und -perspektiven des Umgangs mit der Philosophie Heinrich Barths anzusprechen, wie ich sie als persönliches Ergebnis den besagten Auseinandersetzungen entnommen habe.

Heinrich Barth ist ein sehr eigenständiger Denker. Dass man die Probe macht, wie sich sein Denken vor dem Hintergrund etablierter philosophischer Positionen und Methoden ausnimmt, ist für Verständnis und Nachvollzug der Barthschen Philosophie hilfreich, ja unabdingbar. Es geschieht jedoch leicht, dass man eben diese Positionen und Methoden auch gleich als Bewertungsmaßstab nimmt, um Barth an ihm zu messen. Damit aber wird man diesem nicht gerecht. Denn es gibt bei ihm keine vorgefundene Position oder Methode, die er einfach so übernimmt, so dass man an ihr einen von ihm selbst akzeptierten Maßstab hätte, seine Philosophie an ihm zu messen.

Ich meine, schon vor einigen Jahren gezeigt zu haben, dass es irreführend ist, Barth als Phänomenologen zu bezeichnen, auch wenn seine Aufmerksamkeit wie diesem primär der Erscheinung gilt. Viel besser als von der Phänomenologie aus erschließt sich Duktus und Motiv seines Denkens im Ausgang vom Neukantianismus speziell der Marburger Schule, insbesondere insofern, als sich der dort gelehrtete erkenntniskritische Ansatz durch eine Wiedergewinnung und Integration der ontologischen Dimension sowie des Problems der konkreten Subjektivität als der Erweiterung und Weiterbildung fähig erwies. Auch andere Denker wie etwa

Richard Höningwald haben in der Nachfolge des Neukantianismus ihrer Philosophie eine Problemgestalt gegeben, die sich mit derjenigen Barths vergleichen lässt.

Es fällt nun schwer, ohne ein gewisses Befremden zu registrieren, dass Vertreter des phänomenologischen Denkens, auch sofern sie für im weiten Feld solchen Denkens durchaus extreme, keineswegs unkontroverse Positionen einnehmen, von einer letzten Überlegenheit dieses Denkens gegenüber nicht-phänomenologischer Philosophie offenbar durchwegs felsenfest überzeugt sind. So wurde ich im Forschungskreis Lebensphänomenologie in Freiburg direkt gefragt, wo denn nun die konkrete Beglaubigung für diese oder jene Aussage Barths zu finden sei. Entweder könne Barth einen Satz wie „Existenz ist Sein in der Entscheidung“ an den Phänomenen als evident ausweisen, andernfalls handle es sich eben um eine bloße Behauptung, und seine Philosophie könne dann einen stärkeren Begründungsanspruch nicht mehr erheben. Was ihr bliebe, sei dann im besseren Fall ein hermeneutisches, im schlechteren Fall ein spekulatives Verfahren. – Das ist nun sehr von der Phänomenologie her gedacht und zeugt nicht eben von der Bereitschaft, sich auf Alterität im Bereich des Denkens einzulassen. Zu bemerken ist hier zunächst, dass ein starker Begründungsanspruch, wohl gar ein Letztbegründungsanspruch, in mindestens so überzeugender Weise von philosophischen Theorien geltend gemacht werden, die nicht in der Phänomenologie wurzeln, sondern bei der Selbstbeziehung der Vernunft ansetzen. Christian Krijnen hat in seinem Basler Vortrag seinerzeit dargelegt, dass die Phänomenologie Erkenntnis grundsätzlich *subjektiv* begründe, was gegebenenfalls zur Schlussfolgerung führen müsste, dass sie auf Letztbegründung von vornherein keinen Anspruch erheben darf – ein Urteil, das hier dahingestellt sei. Heinrich Barth kommt jedenfalls aus jener anderen Tradition, und sein Begriff von Begründung wie auch der tatsächliche Begründungsgang seiner Philosophie müssen vor ihrem Hintergrund verstanden und können gerecht beurteilt nur in dem Maße werden, als zuvor Barths Begriff des offenen Systems und die Integration der existentiellen Dimension innerhalb seines Konzepts philosophischer Begründung zureichend nachvollzogen worden sind.

Eine angemessene Beantwortung der Frage nach der Methode der Barthschen Philosophie liegt noch in weiter Ferne. Als Ausgangspunkt eignet sich hierbei eine kantianisch-neukantianische Position zweifellos besser als die Phänomenologie. Als Maßstab zur Bewertung taugt aber auch eine solche Position nicht, handelt es sich doch immer um eine bestimmte Auslegung Kants und des Kantianismus, und angesichts heute gängiger Auslegungen nimmt sich die Barthsche, gelinde gesagt, recht eigenwillig aus, ganz abgesehen davon, dass Barth Kant in manchen, durchaus zentralen Fragen ausdrücklich die Gefolgschaft verweigert. Dass eine bestimmte Kantdeutung als Maßstab zur Bewertung (hier: Abwertung) der Barthschen Systematik in Anschlag gebracht wurde, kennzeichnete seinerzeit die Barth-Monographie von Dorothea Grund. Der Loccumer Vortrag Michael Hofers hält sich demgegenüber von einer Bewertung zurück, verzeichnet aber in aller Schärfe, wo Barth von einem etablierten Kantianismus und dem damit verbundenen Beg-

riff einer kritischen Philosophie abweicht. Die Basler Tagung mit der Hermann Cohen-Gesellschaft war in meinen Augen deshalb so fruchtbar, weil an ihr – erstmals vielleicht – ein philosophischer Dialog zum Ereignis wurde, der nicht dabei stehen blieb, eine Folie über die Umrisse von Barths Systemgestalt zu legen, sondern mit dem Nachvollzug der spezifischen Abweichung, der Verwandlung einer vorgefundenen Problemkonstellation durch die Philosophie Heinrich Barths, begann.

In Bezug auf Kant scheint sich etwas zu wiederholen, was die unglückliche Rezeptionsgeschichte des Barthschen Werkes überhaupt kennzeichnet: Wie Heinrich Barth bei den Philosophen oft auf Skepsis stieß, weil er ihnen zu theologisch schien, und bei den Theologen, weil er zu sehr Philosoph war, so stößt er auch Kantianer und Antikantianer gleichermaßen vor den Kopf. Während Kantianer bei Barth sogleich einen Rückfall in die Metaphysik zu diagnostizieren die Neigung haben, so sieht der Phänomenologe das kantisch-neukantianische Erbe gleichsam als Ballast, der Barth daran hindert, zu so kühnen Aussagen vorzudringen, wie sie dem Werk Levinas' oder Henrys zu entnehmen sind und denen Barth sich, wie zugestanden wird, immerhin in beträchtlichem Masse annähert.¹

Eine gerade auch im Blick auf eine angemessene Beantwortung der Methodenfrage produktive, weiterführende Frage wurde in Loccum gestellt: Weshalb eigentlich gibt es bei Heinrich Barths keine Analysen existentieller Grunderfahrungen wie Angst, Verzweiflung, Schuld, Reue, Scham, Ekel usw., wie wir sie von den anderen Existenzdenkern kennen? Darauf ist zunächst zu erwidern: Nein, „Analysen“ gibt es bei Barth wohl in der Tat nicht. Oder meidet er nur das Wort? Dies jedenfalls geschieht mit Bedacht. In Worten wie „Analyse“ oder „Struktur“ sieht Barth den zweifelhaften Versuch der Philosophie, sich im Schielen auf den Erfolg der Naturwissenschaften und in einer gewissen Parallelität zu deren Empirismus selbst ein wissenschaftlich-empiristisches Ansehen zu geben. Insbesondere bemerkt Barth den Widerspruch, der entsteht, wenn diese einen Objektivismus der Forschung evozierenden Worte nun innerhalb des Paradigmas einer hermeneutischen Philosophie in Anspruch genommen werden, das doch gerade in Absetzung von solchem Objektivismus sein Profil gewinnt. Sind die „Analysen“ in *Sein und Zeit* nicht zugleich auch „Deutungen“? Geht das aber zusammen? In seiner Auseinandersetzung mit Heidegger um das Jahr 1930 kritisiert Barth an dessen Ausführungen bezüglich „Sein zum Tode“, dass Heidegger den Tod zunächst aus jedem Deutungsrahmen herausnehme und auf das bloße Ende reduziere, ihm dann aber

¹ Dass etwa Kant und Levinas, wenn man den phänomenologischen Standpunkt einmal einklammert, unter dem Blickwinkel der praktischen Philosophie auch in ein durchaus enges Verhältnis gebracht werden können, zeigt vor allem Norbert Fischer, der in Loccum ursprünglich auch hatte sprechen wollen. Von hier aus lässt sich die angebliche Schwäche Barths, die in seiner Verweigerung eines radikalen Bruchs mit der – insbesondere kantianischen – Tradition liegt, mit einem Mal auch als Vorzug lesen.

gleichwohl die Funktion zudenke, das Dasein in sein „eigentliches Sein“ hineinzurufen. Hier meint Barth Heidegger bei der Absicht zu behaften, eine bestimmte Einstellung – und damit eine bestimmte Auslegung der Lebenslage – aus der reinen Faktizität gleichsam herauszukitzeln. Diese Kritik dürfte nicht völlig von der Hand zu weisen sein, ebenso wenig wie die, welche bei Heidegger den fragwürdigen Versuch wahrnimmt, einen hieb- und stichfesten phänomenologischen Nachweis des Gewissens zu erbringen. Barth denkt hier gar weniger idealistisch oder optimistisch, indem ihm die Realität von so etwas wie „Gewissen“ eine stets offene Frage bleibt.²

Weiter ist auf die oben aufgeworfene Frage zu sagen, dass auch bei Barth existentiellen Grunderfahrungen zweifellos erschließende Bedeutung zukommt. Gerade etwa im Falle der Schuld ist dies unübersehbar. Vor allem aber ist hier der Hinweis am Platz, dass bei Barth nicht nur negativen, sondern auch *positiven* Erfahrungen eine große Erschließungskraft zugetraut wird. Als Beispiele wären hier etwa zu nennen: die Erfahrung der *Berufung*, oder der *Gnade*, des geschenkhaften Zu-Falls von Sinn, wie er jeder unvorgesehen zum Ereignis werdenden Erkenntnis eignet. Barth denkt nicht so negativistisch wie gerade einige seiner existenzphilosophischen Kollegen. Ein radikaler Zweifel, ob der Mensch überhaupt an die Wahrheit heranreiche, meldet sich bei ihm nicht, die Möglichkeit wird nicht erwogen, dass der Nihilismus am Ende das letzte Wort behalte. In gewissen Äußerungen (man denke etwa an den Vortrag „Die Krisis der Vernunft“ aus dem Jahr 1957) empfiehlt Barth ganz direkt den christlichen Glauben als Lösung angesichts der aktuellen Bedrohung der Menschheit durch den Irrglauben an die „Gegebenheiten“, hinter denen vielmehr in christlichem Geiste wieder die „Gabe“ zu erkennen sei. Solch bekenntnishafte Rede mag manchen Philosophen bis heute vor den Kopf stoßen und das Vorurteil nähren, dass Barth eben ein „christlicher“, lies: als Philosoph nicht ganz ernst zu nehmender, Denker sei. Man sollte aber Acht darauf haben, wie Barth den unstrittigen christlichen Hintergrund insbesondere in diejenigen Texte und Vorträge einfließen lässt, in denen er einen strengen philosophischen Argumentationszusammenhang darlegt. Dieser Hintergrund kommt hier nämlich durchwegs nicht anders als in einer dichten Verknüpfung mit der Reflexion auf den Begriff einer kritischen Philosophie, auf den Erkenntnis- und Vernunftbegriff im Allgemeinen zum Tragen. So lässt sich die christlich inspirierte Philosophie Barths zumindest auch als Antwort auf ein Dilemma lesen, das sich innerhalb der neueren Philosophie ergeben hat, sofern sie sich nämlich einen methodischen Verzicht auf alle Formen von metaphysischer Transzendenz auferlegt hat. Dieses Dilemma ist etwa am Problem des Sinns aufzuzeigen. Wer nach dem Sinn seines Lebens fragt, ist nicht damit zufrieden zu stellen, dass sich plausibel machen lässt, dass dieses Leben in irgend einer Form Menschen zugute kommt,

² Vgl. vom Verf., *Ursprung und Krisis. Heinrich Barths existential-gnoseologischer Grundansatz in seiner Herausbildung und im Kontext neuerer Debatten*, Basel 2008, 162-164.

und sei es der Menschheit im Ganzen. Der Sinn des menschlichen Lebens muss über dieses hinaus liegen. Sinn, so relativ er in seiner Realisierung notgedrungen bleibt, hat nur in der Perspektive des Absoluten Bestand. Durchsicht als Funktion eines menschlichen Anliegens, büsst er seine orientierende Kraft ein. Das bedeutet aber, dass bei einem methodischen Verzicht auf alle Transzendenz das Sinnproblem prinzipiell nicht mehr adäquat, problemgerecht aufgegriffen werden kann. So kommt es bei den besseren Philosophen, die sich nicht einfach mit der billigen Proklamation einer reinen Endlichkeit abfinden wollen, zu vielfachen Varianten des sicher nicht unsinnigen, jedoch immer etwas verkrampften und letztlich wohl aporetisch bleibenden Versuches, irgendwie nachvollziehbar zu machen, dass die als menschliches Erkenntnisorgan verstandene Vernunft Ideen erzeugt, die an einem gewissen Punkt aufhören, bloße funktionale Produkte dieser menschlichen Vernunft zu sein, und kraft eines eigenartigen Umschlags mit einem Mal zu Maß und Orientierung gebenden Fixsternen werden, deren Gültigkeit nicht mehr mit Menschen Maß zu messen ist.

Heinrich Barth entkommt diesem Dilemma, indem er dem christlichen Hintergrund seiner Philosophie einen Begriff metaphysischer Transzendenz abgewinnt, der diese nicht einseitig affirmativ versteht – als Ursprung, der Sicherheit gegen jede skeptische Frage böte –, sondern als *Krisis* zugleich derart, dass eine universalisierte Skepsis im Gegenteil als mit dieser Transzendenz gerade zusammenfallend zu denken ist. Entsprechend versteht Barth die Vernunft nicht als „menschlich“, als menschlich-endliches Erkenntnisorgan, sondern in dem angedeuteten Doppelsinn als *transzendent*: einerseits als Ursprung, was hier heißt: als unverfügbare Erkenntnisquelle, andererseits als Krisis, als uneinholbarer Maßstab, der jede menschliche Berufung auf Vernunft unter seinen Anspruch stellt. Mit diesem ambivalenten Transzendenzbegriff hat Barth die Dimension des Absoluten, ohne die sich insbesondere in Hinsicht auf die praktisch-ethische Problematik, letztlich aber wohl auch in Bezug auf die theoretisch-wissenschaftliche und philosophische Erkenntnis keine tragfähige Grundlage legen lässt, für ein heutiges Philosophieren zurückerobert, denn er hat damit zugleich die Gründe beseitigt, die dem neueren Denken einen Verzicht auf diese Dimension notwendig und unwiderruflich erscheinen ließen.

Die Frage nach dem Erfahrungsbezug der Barthschen Philosophie verlangt aber schließlich auf einer noch allgemeineren Ebene nach Antwort, wobei eine solche hier nur im Sinne einer Perspektive für künftige Nachforschung skizziert werden kann. Der Rekurs auf Erfahrung geschieht nicht selten im Zeichen einer Kompensation des schlechten Gewissens, das sich die Philosophie einhandelt, sofern ihr Diskurs allzu theoretisch wird. Indem man der Erfahrung eine Stimme gibt, meint man sich des Kontaktes mit der Wirklichkeit zu versichern. Erkenntnis ist in dieser Sichtweise vor allem Verarbeitung von Erfahrung, nicht selbst Erfahrung. Vorbild dieser Auffassung, auch für eine sich als Geisteswissenschaft verstehende Philosophie, sind selbstverständlich die empirischen Wissenschaften. Man sollte jedoch nicht vergessen, dass man es dabei mit einer immer schon verkürzten Erfahrung zu

tun hat, mit einer Erfahrung, die nur in ihrer Funktionalität, als Lieferant von Material für dessen Verarbeitung zu Erkenntnissen, nicht in ihrem Eigenwert in Betracht gezogen wird.

Heinrich Barth denkt demgegenüber Erkenntnis in einem viel engeren Verhältnis zur Erfahrung, ja er denkt Erkenntnis selbst *als* Erfahrung. Als „existentielle“ Erkenntnis hat Erkenntnis einen geradezu körperlich-aktuellen Aspekt sowie einen unmittelbaren Bezug zur Praxis. Auf der anderen Seite wird dadurch aber auch die Erfahrung kognitiv aufgewertet. Sie gleicht nicht einem dumpfen Stoss, wie ihn die Fliege erleidet, wenn ihr Flug durch eine Fensterscheibe jäh gebremst wird, und der beim Menschen dann, anders als bei der Fliege, einen Erkenntnisprozess in Gang bringt. Vielmehr ist – bei Barth – Erfahrung selbst schon Erkenntnis.

Eine weitere interessante Perspektive künftiger Forschung, die sich vor allem im Anschluss an die Tagung mit der Cohen-Gesellschaft aufgetan hat, bleibt hier noch zu skizzieren. Sie bezieht sich auf das Verhältnis von *Idee und Wirklichkeit*. Im Unterschied zu Kant und zum Neukantianismus, die Wirklichkeit als eine untergeordnete Kategorie behandeln, und im Unterschied zur kantischen Transzendentalphilosophie, die sich darauf beschränkt, Bedingungen der *Möglichkeit* aufzuweisen, bildet sie gleichsam den Brennpunkt von Barths Denken, das deren Problematik gleichwohl innerhalb des transzendentalphilosophischen Rahmens zur Sprache zu bringen versucht. Inwiefern es hier instruktive Parallelen zu Richard Höningwald und Wolfgang Cramer gibt, wäre abzuklären, und ebenso, bis zu welchem Grade sich die weiter entfernte Parallele zur Idee einer „positiven Philosophie“ bei Schelling für ein vertieftes Verständnis fruchtbar machen lässt.

Was die Beziehung von Wirklichkeit und Idee angeht, so ist die klare Ablehnung Hegels unter dem Stichwort „Vermittlung“ gegenwärtig zu halten, wie auf der anderen Seite das eindeutige Bekenntnis zu einer dem „kritischen Idealismus“ als solchem zugeordneten „dialektischen Wirklichkeitsauffassung“. Von hier aus wäre überhaupt nach dem Idee- und Idealismusbegriff von Barth zu fragen. Es fällt auf, dass Barth fast nur von „der Idee“ in der Einzahl spricht und dass er diese Idee in der Einzahl, anders als Cohen, mit dem Ursprung gleichsetzt. Hier dürfte der Einfluss Paul Natorps von Bedeutung sein, von dem Barth auch die enge Verflechtung von Ursprungs- und Seelenbegriff übernimmt, die vor allem in seiner Habilitationsschrift ausgeführt wird. Eine weiterer Aufschluss versprechender Anknüpfungspunkt sei in diesem Zusammenhang abschließend erwähnt: Während die Marburger Schule sonst mit Kant an der bloß *regulativen* Bedeutung der Idee festhält, trifft Barth sich hier mit Bruno Bauch, indem er ihr auch *konstitutive* Bedeutung zuerkennt.³

³ Vgl. Philosophie der Praktischen Vernunft, hrsg. u. eingel. v. A. Wildermuth, Basel 2010 [zuerst: Tübingen 1927, 81], 85.

WIEDERABDRUCK

Heinrich Barth: Christliches Denken¹

Petrus Damiani, der bedeutendste Vertreter jener gegen Dialektik und Philosophie gerichteten Bewegung des 11. Jahrhunderts, – auf den das Wort von der Philosophie als der „Magd der Theologie“ zurückgeht –, verfocht in seiner Schrift „De omnipotentia Dei“ den Satz, dass Gottes Allmacht imstande sei, Geschehenes ungeschehen zu machen. So könne Gott z. B. machen, dass Rom nicht gegründet worden ist. Mit diesem Satze erreichte Damiani wohl die äußerste Möglichkeit unter denjenigen – in der Geschichte immer wieder auftauchenden – Aussagen, die darauf ausgehen, die Wahrheit der Vernunft vor einer jenseits ihrer liegenden Instanz, vor der Allmacht Gottes, radikal zunichte zu machen. Auch ein Petrus Damiani stellte seine Thesen nicht in zuversichtlichem Mutwillen auf. Denn er wusste wohl, was hier auf dem Spiele stand: was wir den „Satz des Widerspruchs“ nennen. Ein Sein sollte durch Gottes Allmacht zu einem Nicht-Sein werden können, und das nicht etwa durch die Zerstörung dieses Seins im zeitlichen Geschehen, sondern indem das Sein als solches sich durch Gottes allmächtigen Willen in ein Nicht-Sein verwandelte. Das Factum der Gründung Roms konnte durch ihn zum Non-Factum der Nicht-Gründung Roms werden. Der Antidialektiker Damiani verfocht diesen Satz nicht ohne dialektische Wechselbewegung des erwägenden Gedankens. Seine endgiltige Behauptung der These aber stützte sich in geistvoller Weise auf den augustinischen Zeitbegriff. Gott „konnte“ – nach gemeinchristlicher Überzeugung – vor der Gründung Roms machen, dass Rom nicht gegründet wurde. „Potuit“. Nun gibt es aber endgiltig bei Gott keine Vergangenheit, sondern nur ewige Gegenwart. Er kennt weder ein fuisse noch ein potuisse; nur in menschlicher Unzulänglichkeit wird von ihm Vergangenheit ausgesagt. Er kennt nur das esse und posse seiner göttlichen Unwandelbarkeit. Also dürfen wir sagen: Nicht nur: Gott „konnte“, sondern Gott „kann“ machen, daß Rom nicht gegründet worden ist, und dies auch nachdem es gegründet worden ist. Statt „potuit“ sagen wir – mit Berufung auf die Gott innewohnende ewige Gegenwart – „potest“.

Wir sehen hier davon ab nachzuweisen, welchen Fehler Damiani in dieser Verwendung des augustinischen Ewigkeitsbegriffes gemacht haben dürfte. Denn ganz abgesehen von ihrer Begründung führt seine These zu einem Nihilismus, der von keiner aufgeklärten Negation modernen Welt Denkens je übertroffen werden kann. Das, was „ist“, was „geschaffen ist“, das Faktum, das Geschöpf, die geschaffene

¹ Vortrag in Basel, erschienen in: Theologische Blätter 14 (1935), Sp. 153-165. Der Untertitel lautete: „Vortrag gehalten bei den Theologen an der Universität Basel.“ Den Wiederabdruck besorgte Christian Graf.

Welt darf sich nicht einmal durch die Identität ihres Seins soweit festigen, dass sie nicht auch „nicht sein“ und „nicht geschaffen sein“ könnte. Die Beha[rung und Eindeutigkeit identischen Seins bleibt sogar einem ausgezeichneten geschichtlichen Faktum wie der Gründung Roms versagt. Denn was gewesen ist, kann auch nicht gewesen sein. Die Schöpferkraft Gottes reicht nicht hin, ein Etwas als eben dieses Etwas zu schaffen; denn dieses Etwas ist kraft seiner Allmacht möglicherweise nichts. So schafft Gott die Welt wohl als ein Chaos von Schatten und Impressionen, die haltlos zwischen Sein und Nicht-Sein auf- und abschweben. Und es ist gerade die strengste Gottesvorstellung, die diese Auflösung alles Seins zu verlangen scheint; denn durch alle begriffliche Festigung des Geschöpfes würde die schöpferische Allmacht Gottes nach Damianis Lehre eine Beeinträchtigung erfahren. – Erfordert diese Allmacht in Wahrheit, dass der Bereich ihrer Möglichkeiten schlechthin keine Begrenzung erfahre? Damiani selbst anerkennt wenigstens diejenige Einschränkung, nach der es Gott unmöglich ist, Böses zu tun. Eine letzte Folge[154]richtigkeit müsste den antilogischen Nihilismus ja auch auf das ethische Gebiet ausdehnen, sodass er zur Blasphemie, Gott könne Böses tun, führen würde. Damiani schrickt vor ihr zurück. Aber es ist bedrohlich genug, dass durch seine Lehre das Sein der Schöpfung Gottes in seiner Identität erschüttert wird. Dass Gott Himmel und Erde schuf, dies ist zwar geschehen; aber es kann von Gott zurückgenommen werden. Diese Annihilation des Weltfaktums – die sogar die Katastrophe des Weltuntergangs noch übertrifft, da sie nicht nur das Sein in der Zeit zerstört, sondern das Faktum als solches rückgängig macht – stünde gewiss mit den Grundvoraussetzungen aller Logik im Widerspruch; denn die Logik kennt kein wirkliches Sein, das möglicherweise Nicht-Sein ist. Aber die antilogische Weltverneinung gerät wohl auch mit der Schrift in Konflikt. „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“, – das bedeutet gewiss eine begrifflich eindeutige Schöpfung, als diejenige von identischem und unterschiedenem Sein: Sein des Himmels und Sein der Erde. Als ein bestimmtes Sein hebt sich die Schöpfung heraus aus der Unendlichkeit des Möglichen. Dass sie ihrerseits bloße Möglichkeit wäre, liegt nicht im Sinne des biblischen Schöpfungsberichtes. Er lässt die Welt aus Gottes Schöpferhand hervorgehen, als die sich der im Begriffe festgelegten Beharrung ihres Seins erfreut. – Die Bibel kennt eine göttliche Allmacht, der ein Chaos bestimmungsloser Möglichkeiten zum Wirkungsfelde diene. Eben diese Allmacht schafft die Welt in ihrem Sein, in ihrer Identität und Verschiedenheit. Durch diese Bestimmung und Begrenzung des Weltseins, die die Voraussetzung einer Weltordnung darstellt, werden allerdings Möglichkeiten des Seins ausgeschlossen. Denn der Satz des Widerspruchs hat nicht minder ausschließenden, als bestimmenden Charakter; der Satz, dass Etwas „ist“, schließt aus, dass eben dieses Etwas „nicht ist“. Aber es steht doch wiederum nicht so, dass der Allmacht Gottes durch diese Begrenzung der Möglichkeiten von außen her eine Schranke gesetzt würde. Wenn das in der besten Scholastik vertretene christliche Denken den Satz Damianis bestritt, dann tat sie es nicht, indem sie Gottes Allmacht durch eine äußere Gegenmacht be-

schränkt sein ließ. Denn die Bestimmtheit und Ordnung der Welt bedeutete ihr nicht eine Bedingung oder ein Gesetz, das dem Schöpfungswerke von einer außer ihm liegenden Instanz auferlegt würde. Sondern Bestimmtheit und Ordnung ist diesem Werke eben vom Schöpfer her zu eigen. Eben in der Eindeutigkeit des Seins wird die Welt von Gott geschaffen. Und nicht als Möglichkeit, sondern als bestimmtes Faktum und als Specimen wirklich gestalteten Seins weist der Kosmos auf Gott, seinen Schöpfer, zurück. Von Gott, als dem höchsten Inbegriffe des Seins, ist dem Kosmos die Bestimmung des Seins zuteil geworden.

Ob wir nun mit Petrus Damiani behaupten, Gott könne Geschehenes ungeschehen machen, oder ob wir mit den großen christlichen Denkern das Geschehene geschehen sein lassen, indem wir damit auch eine endgiltige Schranke der Möglichkeiten anerkennen, – dies mag manchem als eine echt „scholastische“, und das will sagen: als eine spitzfindige, müßige Frage erscheinen. Und doch ahnen wir vielleicht, dass unser scholastisches Dilemma eine Wegscheide für tiefere Entscheidungsmöglichkeiten darstellt, als es die spitzfindige Form der Frage vermuten lässt. Denn was wir so gerne wissen möchten: ob „Vernunft“ neben „Offenbarung“ noch irgendwelchen Raum habe, ob neben dem Glauben auch das Denken und sogar die Philosophie als Möglichkeiten im christlichen Bereiche bestehen bleiben, – es wird von der Antwort auf die Frage Damianis ohne Zweifel präjudiziert. Sollte Damiani[']s Auffassung von der Allmacht Gottes recht behalten, dann bliebe allerdings jegliches „Denken“ aus dem Raume christlicher Belange ausgeschlossen; denn „gedacht werden“ [155] kann ein Faktum nur als das, was es „ist“. Sollte sich aber Damiani geirrt haben, indem Gottes Schöpfung nicht ohne identisches Sein bestehen kann, dann darf sich auch das Denken des Seins beglaubigt wissen.

Wie das Sein des Faktums im göttlichen Sein seinen Ursprung hat, so ist das Denken des Seins – die „Vernunft“ – von Gott. In dieser Folgerichtigkeit bewegt sich die scholastische Gottes- und Erkenntnislehre. Wie das identische Sein des Faktums auf das Sein Gottes zurückbezogen wird, so wird seine Erkenntnis begründet in der göttlichen Vernunft. – Wir sehen: Die beliebte Frage nach „Vernunft und Offenbarung“, nach der Möglichkeit einer „christlichen Philosophie“, und in welcher Gestalt sie immer sich uns aufdrängen mag, – sie kann uns auch in ganz anderer, in objektiver, ontologischer Form begegnen, z. B. so, wie sie sich bei einem Petrus Damiani ankündigte: in der Frage nach dem Verhältnis der göttlichen Allmacht zum identischen Sein. In dieser Ebene objektiver Fragestellung fallen denn auch die Würfel über die Möglichkeit des christlichen Denkens. Es geht primär nicht um den Vergleich von Erkenntnisquellen, die für den Menschen in Betracht fallen mögen, die der Vernunft und die der Offenbarung. Grundlegend ist die objektive, ontologische Frage, ob das identische, im Begriffe fassbare Sein, samt den in ihm begründeten Seinsbeziehungen, der Schöpfung als deren eigenste Bestimmtheit zugehört, oder ob es in ihr als ein Fremdelement anzusehen ist. In dem einen Falle ist das Sein eben in seiner begrifflichen Bestimmtheit von Gott geschaffen, im andern ist es in diesem seinem Logos von vornherein Gott fremd.

Von der „Vernunft“ hatte das Mittelalter eine freiere und tiefere Auffassung, als sie bei uns landläufig ist. Beim Worte „Vernunft“ denken wir zunächst an Rationalismus, und zwar wahrscheinlich an dessen platte, populäre Form, die uns in einem nüchternen, schulmeisterlichen und dabei überheblichen Verstandeswesen gegenwärtig ist. Ja, der reflektierende Durchschnittsbürger denkt, wenn von „Vernunft“ die Rede ist, ganz einfach an die leicht übersehbare Tätigkeit seines eigenen „gesunden“ Verstandes; und er schickt sich nun an, mit dieser bescheidenen Fackel die Welt zu durchleuchten oder zugunsten einer geschichtlichen Offenbarung auf diese Erleuchtung Verzicht zu tun. Mag er sich nun zu dem – übrigens wenig bedrohlichen – Rüstzeuge seiner „Vernunft“ bekennen, oder mag er sie im Hinblick auf jene bessere Erkenntnisquelle preisgeben, in beiden Fällen wird jener reflektierende Durchschnittsmensch die „Vernunft“ als eine fertige, in sich geschlossene, überschaubare Größe voraussetzen, – als ein in sich begrenztes und geformtes Instrument, bei dem nur die eine Frage gestellt werden mag: ob und wie es Verwendung finde. Mit solch fertigem Instrumente ausgerüstet stellt sich der Durchschnittsdenker den Menschen vor; und er fragt sich, ob er sich wohl von dieser Waffe der „Vernunft“ eines Guten oder eines Bösen zu versehen habe. Für ihn ist die Vernunft fast so etwas wie ein kleiner Hausgötze, der abwechselnd beweihräuchert und geschlagen wird. – Indem er dann endlich das Thema „Vernunft und Offenbarung“ in Erwägung zieht, wird er – wenn ihm je wirkliche Größenmaßstäbe lebendig werden – davor bewahrt bleiben, mit seinem Stücklein Vernunft unnötigen Schaden anzurichten.

Für die ganze klassische Metaphysik des Abendlandes ist aber „Vernunft“ nicht ein begrenzter, endlicher, in sich verschlossener Begriff, nicht ein Etwas, dessen sich der Mensch als des ihm verfügbaren Erkenntniswerkzeuges bedienen kann, damit er der Wahrheit inne werde. Sie ist nicht ein Gegebenes, das wir zur Erkenntnis zu Hilfe nähmen, so wie man zur bessern Sicht ein optisches Instrument zu Hilfe nimmt. „Vernunft“ ist vielmehr ein offener Begriff; und dies heißt ein Begriff, dessen Bedeutung uns nie fertig in [156] die Hand gegeben ist, sondern die zu finden wir jederzeit aufgefordert bleiben. Was wir jeweilen unter „Vernunft“ verstehen, – sei es, dass wir in rationalistischer Zuversicht darauf pochen, sei es, dass wir seine Unzulänglichkeit zum Gewinne der Gotteserkenntnis hervorheben – , es ist im Sinne unserer klassischen Metaphysik nicht „die Vernunft“ selbst, vielmehr ein Lichtstrahl der Vernunft, der diesen oder jenen menschlichen Geist erleuchtet hat. Die Vernunft selbst kann nicht hier und dort als diese oder jene Gegebenheit festgestellt werden. Denn sie ist in letzter Bedeutung die Vernunft Gottes, das „ewige göttliche Licht“, vor dem alle unsere menschlichen Vernunft-erleuchtungen erblässen müssen. „Unsere“ Vernunft ist gleichsam nur der mannigfach gebrochene und beschränkte Reflex eines Lichtes, das weit hinter ihr leuchtet, nie ein Endgiltiges, nie ein Abgeschlossenes, das sich als eigenständige Instanz auf-tun könnte, und darum auch nie als „die Vernunft“ selbst voranzusetzen und anzusprechen. Es ist hier der Ort, an dem die kritisch-transzendente Philosophie

mit ihren Aussagen über die „Vernunft“ zu Worte kommen darf, und sei es auch nur als Interpretin jener ehrwürdigen metaphysischen Gedanken von der „göttlichen Vernunft“ und ihrer welterschöpfenden Vollmacht. Ohne solche Auslegung könnte das „lumen divinum“ leicht als eine willkürliche, obwohl tief sinnige spekulative Hypostase erscheinen, – als ein Gedanke, der sich durch eine gewisse philosophisch-theologische Erbaulichkeit zu empfehlen scheint, ohne dass er in irgend einem Sinne durch Aufweis seines Rechtsgrundes sich zu beglaubigen vermöchte. Oder geraten wir gar in Gefahr, mit theologisch-metaphysischen Begriffen ein Spiel zu treiben, indem wir in diesem Falle die Szene von dem magischen Lichte einer „übernatürlichen“ Vernunft beleuchtet sein lassen? – Allein einer tiefern Rechenenschaft kann nicht entgehen, dass die Willkür gerade dort liegt, wo „Vernunft“ auf irgend ein mehr oder weniger leuchtträchtiges Lichtlein „menschlicher Vernunft“ festgelegt und zu solch bescheidener Leuchte verkürzt wird. Eben solche Festlegung der „Vernunft“ auf ein Gegebenes ist ein unkritisches, willkürliches Gebaren; es ist unkritisch, irgend einen Spielraum menschlicher Erkenntnis, so wie er sich in einer geschichtlichen Gegebenheit des „Geisteslebens“ verkörpern mag, als den Raum „der Vernunft“ voranzusetzen, als ob dieser Raum sich je geschichtlich verkörpern könnte! Was gibt uns z. B. das Recht, den geistigen Spielraum des Rationalismus mit dem Bereiche der Vernunft als solcher in eins zu setzen, als ob nicht auch diese Gegebenheit ihre wohlerkennbare Schranke hätte, der zufolge in ihr die „Vernunft“ nur in einem bestimmten Querschnitt zum Ausdruck kommen kann? „Vernunft“ als solche ist ein Nicht-gegebenes, ist die kritische Negation alles Gegebenen, als die über es grundsätzlich hinausgreift, indem sie es kritisch in Frage stellt. „Vernunft“ als solche ist das ewig „Ungegebene“, das ewige prius, der ewig nicht einzuholende Vorsprung und Ursprung, in dem der Logos über alles, was in geschichtlichem Vollzuge „Vernunft“ betätigen will, eine unüberholbare Transzendenz zu eigen hat. Eine Verkennung dieses auf das Ungegebene und Unbedingte weisenden Horizontes des Vernunftbegriffes ist aber ebenso unkritisch wie kleinbürgerlich; denn es ist der Kleinbürger, der sich einbildet, er vermöge das Ungemessene und Unmessbare auf die Masse seines eigenen, wohl begrenzten geistigen Haushaltes zu reduzieren. Es gibt aber klassische metaphysische Leitbegriffe, denen wir die Einsicht entnehmen dürfen, dass ein letztes, absolutes Maß nur im ewig Ungemessenen liegen kann, und die auch im Hinblick auf den Begriff der „Vernunft“ deren unüberholbares prius eindeutig zum Ausdruck bringen. Solche entscheidende Wegweisung liegt für uns in der Lehre vom göttlichen Intellekte, wie sie – entweder platonisch-augustinisch [157] oder aristotelisch – die Grundvoraussetzung mittelalterlicher Erkenntnislehre darstellt. Welche Höhe des Vernunftbegriffs erschließt sich uns in diesen Horizonten, und in Einem welche kritische Tiefe der Vernunftbegründung, – da sie ja als Erstes und Letztes der Erkenntnis nichts anderes als das Ungegebene oder das unbedingte prius der göttlichen ratio anerkennt!

Und welche Versuchung liegt wiederum in dieser unserer Berufung auf den theologischen Rationalismus des Mittelalters! Welche Gefahr ist in dieser Theologie der göttlichen Vernunft verborgen! Eben diejenige Gefahr, die wir grundsätzlich bereits vermeiden lehrten, indem wir davor warnten, die Vernunft als solche in irgend einer Gegebenheit wiedererkennen zu wollen. Mochte freilich die Vernunfttheologie des Mittelalters die Vernunft in transzendenter Tiefe verankern und damit unsern modernen Trivalitäten (sic) einer zuversichtlichen oder abwehrenden Haltung gegenüber der Vernunft enthoben sein, – relative Festlegung auf ein gegebenes Vernunftverständnis spielte auch in ihr eine verhängnisvolle Rolle. In diesem Denken über Vernunft wirkte das Altertum in die christliche Ära herüber. Sie übernahm vom Platonismus eine bestimmte Philosophie der Vernunft: die Lehre von der göttlichen Intelligenz, in der die Urbilder und Vorbilder der Dinge gedacht werden, – eine Konzeption, in der das platonisch verstandene System des Seins auf den göttlichen Urheber zurückbezogen und damit theologisch verklärt wurde. Und von Aristoteles her war dem Mittelalter „Vernunft“ in ihrer höchsten und reinsten Aktualisierung, wie sie sich im göttlichen Geiste vollzieht, bekannt. Die also aristotelisch verstandene „göttliche Vernunft“ ist aber die äußerste Zuspitzung eines ontologischen Systems, dessen bekannte Hierarchie der Formen mit großer innerer Konsequenz zum reinen Intellekte des schlechthin aktuellen Wesens aufgipfelt. Bedeutet diese Kulmination des Weltenbaues im göttlichen Verstande aber nicht auch hier eine Art Apotheose des ontologischen Systems, das durch seine theologische Krönung auch seine göttliche Weihe empfängt? Dies ist die große Gefahr der platonischen und der aristotelischen Vernunfttheologie des Mittelalters, dass in ihnen ein bestimmtes, geschichtlich gegebenes Vernunftverständnis, dem ein bestimmt umrissenes Seinssystem entspricht, seine theologische Verklärung empfängt. Unversehens wurden jetzt diese Systeme des Weltbegreifens – als höchst vernunftvolle Systeme – ihrerseits mit der Dignität des göttlichen Weltgedankens überkleidet, indem ein jedes diesen Weltgedanken in sich darzustellen schien. Diese Verquickung der mittelalterlichen Vernunfttheologie mit bestimmten Möglichkeiten antiken Vernunftverständnisses wurde denn auch zu einer Belastung des christlichen Denkens, die radikale Lösungen herausfordern musste. – Der Blick auf dieses Verhängnis, von dem gerade die tiefsten Positionen christlicher Metaphysik überschattet sind, wird uns davor bewahren, die Lehre der Vernunfttheologie vorbehaltlos zu bejahen. Wir dürfen nicht von irgend einem, auch nicht von einem platonischen Vernunftbegriff ausgehen, um ihm nachträglich absolute, göttliche Prädikate beizulegen. Es kann nur der offene, ungegebene Begriff der Vernunft sein, was im Gedanken des „lumen divinum“ als dessen rechtmäßiger Sinn vermutet werden darf. Diese Vernunft ist verborgene Vernunft, mögen auch bei Plato und Aristoteles mannigfache Lichtstrahlen von ihr leuchten. Sie ist gerade in ihrer Verborgenheit die Krisis der geschichtlichen Vernunftsysteme. Nicht ihre absolute Negation! Das<, > wa[r]<s> sich in ihnen als Logos erwährt, wird nicht negiert. Wohl aber der Quellpunkt ihrer nie erlöschenden Dialektik, in der sie ihre Be-

glaubigung erst suchen müssen. Nach solchem Vernunftverständnis wird also nicht „die ratio“ (mit der dann irgend eine ratio gemeint ist) vergottet; diese ratio wird vielmehr vor das Richtmaß [158] ihres transzendierenden Ursprungs gehalten. „Lumen divinum“ ist aber die Vernunft nur in der Verborgenheit ihres ursprünglichen Sinnes.

Kehren wir zurück in den Gedankenkreis eben jener klassischen Vernunfttheologie des Mittelalters! Thomas von Aquino, und mit ihm die besten Meister der Scholastik, verneinten den Satz Damianis, dass Gott Geschehenes ungeschehen machen könne (S. theol. I qu. 25 a. 4). Denn was einen Widerspruch in sich enthält, falle nicht unter Gottes Allmacht. Allein die göttliche Vernunft erschöpft sich nicht in der logischen Widerspruchslosigkeit. Sie ist entwerfende Vernunft, die den Plan der Welt entwirft. Der platonisch-augustinische Begriff eines schöpferischen Intellectes Gottes ist auch für Thomas Grundvoraussetzung, wenn er aussagt, dass Gottes Handeln durch Intellekt und Wille geschehe (qu. 19 a. 4). Seine aristotelische Grundhaltung führt ihn aber zu einem kräftigen Hervorheben der Teleologie des göttlichen Weltplanes (qu. 103 a. 1): durch die göttliche Vorsehung werden die natürlichen Dinge auf ein gutes Ziel hingelenkt. Eben dies heißt „Weltregierung“; erst in der zielbestimmten Lenkung gewinnt der Logos göttlicher Vernunft seine Leibhaftigkeit. Wo liegt aber das Telos des von Gott regierten Weltgeschehens? Thomas stellt ausdrücklich fest, dass es nicht im Universum selbst, sondern außerhalb seiner, und das heißt in Gott, liege (qu. 103 a. 2). Denn in der Totalität der Geschöpfe gebe es nur ein partikuläres Gutes, also auch keinen letzten Zweck. „Omnia igitur ordinantur sicut in finem in unum bonum, quod est Deus“ (S. c. gent. III c. 17). – Für diesen Meister der Hochscholastik ist die „Vernunft“ nicht eine Instanz, die durch Gottes Allmacht zunichte gemacht werden könnte; ist sie doch Gottes eigene Vernunft. Aber diese Vernunft ist in ihrer weltregierenden Wirksamkeit festgelegt auf die teleologische Konsequenz des aristotelischen Welt Denkens; sie erfährt als praktische Vernunft der göttlichen Weltlenkung durch die Teleologie ihre Determination. Wer ein Ziel verfolgt, ist in der Wahl seiner Schritte gebunden durch das Kriterium, dass jeder einzelne Schritt Mittel sein muss, das Ziel zu erreichen; er unterliegt in seinem Handeln einer teleologischen Determination. So ist auch das Handeln der göttlichen Vernunft teleologisch determiniert; ihre Schritte sind bestimmt durch das Ziel, die erschaffenen Dinge zur Vollkommenheit zu führen (S. theol. I, qu. 103 a. 1). Wie aber der erste Anfang der Dinge außerhalb des Universums liegt, so auch ihr letztes Ziel (a. 2). Eine in sich geschlossene Kette teleologisch bestimmter Handlungen hebt bei Gott an und kehrt zu Gott, als zu ihrem Ziele, zurück –, eine wahrhaft groß gesehene Verkörperung der göttlichen Vernunft! Aber eben diese Geschlossenheit erweckt Bedenken. Kann es denn dabei sein Bewenden haben, dass die Akte der göttlichen Vernunft teleologisch so eindeutig vorgezeichnet sind, wie dem Menschen die Wahl des besten Mittels zu bestimmtem Zwecke? Die Teleologie des Thomas weist nun freilich

über das Weltsein hinaus und ist insofern keineswegs weltimmanenter Art. Aber wie kann wiederum das Weltsein teleologisch auf Gott, als auf das letzte Telos, ausgerichtet sein? Als ob die Welt je zu Gott im Verhältnis eines Mittels zum Zwecke stehen könnte, – ein Verhältnis, das bereits eine Vergleichbarkeit von Gott und Welt in sich schließt! Es ist die aristotelische Geschlossenheit des Denk- und Seinszusammenhanges, die hier unverkennbar der göttlichen Vernunft ihr eigenes Maß und Gesetz auferlegt. Diese Vernunft erleidet darum auch diejenige Beschränkung, die mit aller eindeutigen teleologischen Ausrichtung gegeben ist: Der Inhalt göttlichen Wollens ist weithin präjudiziert durch die in sich geschlossene Reihe zielbestimmter Mittel und Zwecke. (Vgl. S. c. gent. II. 29; III. 97).

[159] Anders versteht Joh. Duns Scottus das Verhältnis des göttlichen Willens zum „Begriffe“ oder zum „Gesetze“. Während für Thomas diesem Willen durch die teleologische Ausrichtung aller Dinge ein eindeutiger Weg gewiesen ist, unterscheidet Joh. Duns Scottus in der göttlichen Wirkungsmöglichkeit „potentia ordinata“ und „potentia absoluta“. Gott handelt nach der „potentia ordinata“, sofern sein Handeln übereinstimmt mit dem „rechtmäßigen Gesetze“, entsprechend einer Ordnung, die durch dieses Gesetz festgelegt ist. In dieser ist die gemeingiltige natürliche und moralische Regel des Verlaufs der Dinge vertreten, – die „Weltordnung“, als die „Regelmäßigkeit“ des Geschehens, wie sie sich aufs Ganze gesehen überall durchsetzt. Sie ist aber offenbar für den „doctor subtilis“ nicht mehr als ein kräftig vorherrschender Mittelwert der Bestimmung der Dinge. Denn Gott verfügt über eine „potentia absoluta“, die diesem Gesetze nicht unterworfen ist. Liegt doch in solchem Gesetze keine „Notwendigkeit“, die auch den göttlichen Willen schlechthin zu determinieren vermöchte. Nach seiner absoluten Potenz ist der göttliche Wille in der Lage, über die Mittellinie des „rechtmäßigen Gesetzes“ hinauszugreifen in Willensakten, die sich jeder vorgreifenden Bindung durch Begriffe entziehen. Bei Gott ist aber diese Freiheit von der einmal gesetzten Ordnung darum möglich, weil er selbst diese Ordnung durch seinen Willensakt gesetzt hat; indem sie in seiner Willensentscheidung ihren Rechtsgrund hat, kann sie von Gott in neuer Entscheidung auch überschritten werden. Dieses Überschreiten aber bedeutet nicht den Schritt in die reine Regellosigkeit, sondern die Entscheidung zu einem andern Gesetze, als wie es in der Linie der „potentia ordinata“ liegt. Wenn Gottes Willen nicht schlechthin an eine bestimmte Ordnung gebunden ist, dann entscheidet er sich doch nicht so, dass er Ordnung als solche aufhebt. Indem er die eine Ordnung durchbricht, schafft er mit seiner Entscheidung andere Ordnung. (Joh. Duns Scott. L. Sent. I dist. 44 qu. un. 11. 1). Vor ihm liegt nicht nur eine einzige Linie von ordnungsmäßigen Entscheidungen, sondern ein ganzer Raum möglicher Ordnungen. Durch seinen Willen fällt die Entscheidung darüber, welche Ordnung sich der Geltung erfreuen soll, – durch seinen Willen, in dessen Wesen es liegt, dass seine Entscheidung keiner Begründung durch vorgegebene, bestimmende Begriffe fähig ist (I dist. 8 qu. 5 u. 24).

Durch das Prinzip der „*potentia absoluta*“, die der „*potentia ordinata*“ an die Seite tritt, stellt sich der Zusammenhang des Weltseins als ein „offenes System“ dar. Die Welt ist für Joh. Duns Scottus beherrscht durch Ordnung und Gesetz; sofern mit Ordnung und Gesetz der „Begriff“ grundsätzlich Anerkennung findet, ist sie auch eine Welt der „Vernunft“. Von göttlicher Vernunft, die im Willen Gottes die Welt erschafft, ist die Weltwirklichkeit durchwaltet; und die Güte Gottes ist auch für unsern Meister der Quellpunkt aller Weltschöpfung. Wenn aber durch den Willen Gottes fraglos nur Gutes geschaffen wird, dann vermag doch kein „rechtmäßiges Gesetz“ die Möglichkeiten guten göttlichen Willensaktes in sich zu erschöpfen und auf seinen Begriff festzulegen. Jenseits dieses „Gesetzes“ bleibt Raum für Gesetzmäßigkeit anderer, wahrscheinlich höherer Ordnung. Der „Begriff“ hat wohl Geltung, aber nicht als starre Determination des Wirklichen; er „gilt“ vielmehr in einem offenen Raume möglicher Begriffe, die ihrerseits zur Bestimmung des Wirklichen dienen können, wenn es Gottes Wille ist.

Während so bei Joh. Duns Scottus das Prinzip einer „Ordnung“ durchaus gewahrt wird, bemerken wir wenigstens in den äußersten Folgerungen eines Willh. von Ockham eine Preisgabe aller Gesetzmäßigkeit und Folgerichtigkeit, wie sie in der Geschichte von Philosophie und Theologie nur mit Schrecken verzeichnet werden kann. Wilhelms Auffassung der „*potentia ab-[160]soluta*“ erlaubt ihm die Annahme der Möglichkeit von Sätzen wie „*Deus est lapis*“, „*Deus est asinus*“, „*Deus est pes Christi*“, „*pes est manus*“. Oder auf moralischem Gebiete: Gott hätte auch den Hass wider sich, den Diebstahl und den Ehebruch gebieten können. (R. Seeberg. Dogm.-gesch. III⁴ 717). Wilhelm von Ockham scheint mit diesen Aussagen nicht nur den Bereich einer „*potentia ordinata*“ zu überschreiten, sondern überhaupt alle innere Konsequenz der göttlichen und weltlichen Tatbestände preiszugeben. Wiederum ist jener äußerste Pol erreicht, an dem wir einen Petrus Damiani mit Berufung auf Gottes Allmacht den Satz des Widerspruchs aufheben sehen.

Und endlich ein letztes Bild: Leibniz, der dem rationalistischen Weltgedanken einen letzten, grandiosen Ausdruck verleiht, lässt Gott aus unendlichen Möglichkeiten die beste der möglichen Welten wählen, eben diejenige Welt, der er die Wirklichkeit geschenkt hat, und die sich durch ihre „Harmonie“ auszeichnet. Gott schafft eine vernunftgefüllte Welt; mit heilvoller, aber dabei unbedingter Folgerichtigkeit verwirklicht er seinen Weltgedanken, durch den das Geschehen des physischen, wie des moralischen Reiches sich vorbehaltlos determiniert sieht. Teleologische Zielstrebigkeit verleiht den Weltdingen einen Vernunftgehalt, wie er sich aus der Perspektive einer auf die beste der möglichen Welten hinzielenden Vorsehung ergeben muss; sie entbehren eben darum nicht der eindeutigen Einordnung in den durch göttliche Weisheit zu seinem Ziele geführten Weltzusammenhang. Aber zwischen dem teleologischen Rationalismus Leibnizens und der Vernunfttheologie eines Thomas von Aquino scheint ein wichtiger Unterschied zu bestehen. Für Leibniz liegt das *Telos* des Weltplanes in der besten aller möglichen Welten. Es liegt also in der Welt selbst, sofern sie in ihrer optimalen Möglichkeit gedacht

wird. Während für Thomas die Teleologie der Welt über sie selbst hinauszielte und in Gott das höchste Ziel erkannte, wird bei Leibniz das gottgewollte Telos dem Weltsein immanent. Diejenige Güte, die der göttliche Weltplan zur Wirklichkeit zu führen geeignet ist, steht Gott vor Augen als das maximum et optimum vernunftbestimmter Realität, die je verwirklicht werden kann. Darin scheint sich Leibniz von Thomas abzuheben, dass für ihn die Güte des Weltzieles außerhalb des Seins Gottes, eben im Sein der Welt, ihre Stätte hat. Also ist die göttliche Vernunft ausgerichtet auf ein außer Gott liegendes Ziel göttlichen Schaffens. Diese tätige Vernunft Gottes hat wohl ihr Telos; aber dieses Telos hat sein Maß außer Gott; es ist gegenüber Gott selbständig geworden. Es gibt ein maximum et optimum der Weltmöglichkeiten, das an sich, auch abgesehen von Gott, diese Idealität besitzt; als solches verkörpert es maximale und optimale Qualität, die ihm als in ihr selbst begründete ideale Eigenschaft anhaftet. Die Güte der bestmöglichen Welt ist „gut“, eben weil sie gut ist; und um dieser ihr eigentümlichen Güte willen verwirklicht Gott die bestmögliche Welt. Gott anerkennt das Gute, das er außer sich in der bestmöglichen Welt vorfindet, – nicht anders als ein Mensch eine Norm und normatives Sein anerkennt –, und in dieser Anerkennung kann er nicht umhin, diese Güte wirklich werden zu lassen. Er ist dem Gebote der Vernunft gehorsam, die ihn eben die beste unter den Möglichkeiten realisieren lehrt.

Die Frage nach Begriff und Möglichkeit „christlichen Denkens“ ist – wie wir uns klar gemacht haben – präjudiziert durch die Erkenntnis objektiver Beziehungen, die zwischen dem Sein Gottes und dem Sein der Welt bestehen. Dieses Denken ist als Begriff und Möglichkeit abhängig von der Art, wie sich diese Beziehungen gestalten. Wir haben zwei extreme Möglichkeiten ins Auge gefasst, die mit „christlichem Denken“ nicht vereinbar sein dürften: die eine ist durch die [161] scholastischen Antilogiker vertreten und führt zu dem Satze, dass für die Willkür der göttlichen Allmacht alles sic et non des logischen Gesetzes irrelevant ist. Die andere begegnet uns bei Leibniz, für den gerade umgekehrt Gottes Schaffen gebunden ist an einen Logos des Weltseins, der auch abgesehen von Gott solcher Logos wäre: an die Güte der bestmöglichen aller Welten. Thomas steht in der Mitte: Das Telos, die Güte, die Vollkommenheit ist letztgiltig das Attribut Gottes; allein die ihr entsprechende „Vernunft“ wird durch ihre teleologische Ausrichtung in einer Weise festgelegt, dass der Freiheit Gottes Eintrag geschehen muss. Wenn wir erwägen, welche der umschriebenen Grundkonzeptionen am ehesten biblischen Voraussetzungen entsprechen dürfte, dann müssten wir uns für diejenige des Joh. Duns Scottus entscheiden. Denn sie anerkennt nicht minder „Ordnung“ wie „Freiheit“; sie weiß von „potentia ordinata“ und „absoluta“, und von beidem als von Möglichkeiten der Allmacht Gottes. Sie bejaht „Vernunft“ und „Gesetz“ als die Ordnung Gottes, aber als „offenes“ System göttlicher Ordnung, sodass die Taten und Wege Gottes durch keinerlei Prinzipien und Zusammenhänge vorgezeichnet und vorbestimmt werden können. Unvorgesehen geschieht, was Gottes „absolute“ Macht zum Dasein ruft; wenn aber die Linie der bekannten, gegebenen Ord-

nung in solch schöpferischem Akte überschritten wird, so wird doch nicht Ordnung als solche preisgegeben. Vielmehr wird neue und immer neue Ordnung durch die Kontingenz göttlichen Willens offenbar.

Wenn überhaupt irgend eine der angedeuteten Konzeptionen mit dem christlichen Glauben vereinbar ist, dann ist es diejenige des *doctor subtilis*. Und wir dürfen beifügen – ohne dass hier der Nachweis geleistet werden könnte –, dass gerade sie es ist, die am ehesten einem kritisch durchdachten Begriffe der Vernunft gerecht wird. Denn Kritik der reinen Vernunft führt zum Begriffe eines „offenen“ Systems; sie ist nicht in der Lage, irgend einen inhaltlich bestimmten Komplex von Begriffen und Urteilen für absolut zu erklären und mit der Vernunft in eins zu setzen. –

Allein nun ist es endlich am Platze, auf die Tragweite dieser unserer Entscheidung hinzuweisen. Denn bis dahin scheint es, wir hätten nicht mehr gewonnen, als ein ontologisch-metaphysisches Schema, dem wir vielleicht wegen seiner starren scholastischen Form ohnehin keine lebendige Belehrung abgewinnen können. Hier ging es nun allerdings zunächst nur um den ontologischen Rahmen der Gott-Weltbeziehung; er kann uns erst dann bedeutsam werden, wenn wir erkennen, welche Inhalte auf dem Spiele stehen. „*Potentia absoluta*“ bezeichnet denjenigen Raum, in dem die außerordentliche Tat Gottes zum Ereignis wird. Den Rahmen jener Ontologie dürfen wir erfüllt sehen mit Geschichte; dort wo in ihm rein schematisch eine Ordnung des Außerordentlichen vorgesehen ist, dürfen wir hinblicken auf das besondere Geschehen einer Gottesgeschichte, ein Geschehen der „Offenbarung“, in dem Gott in unwiederholbarer, unverfügbarer Weise zum Menschen spricht. Dieses Geschehen ist Akt der „*potentia absoluta*“ Gottes; ist es doch durch keine gegebene Ordnung des Geschehens vorgegeben und vorgesehen. Und was in ihm offenbar wird, übersteigt alle Vernunft einer normalen Gesetzmäßigkeit der Dinge, und dies, indem es eine höhere Vernunft offenbart. Wie finden wir uns mit unserer Frage nach „Vernunft und Offenbarung“ bei diesen Voraussetzungen zurecht? Durch den Begriff einer „Ordnung“, der offen bleibt für die Kontingenz des göttlichen Willensaktes. Diese Ordnung ist die Ordnung Gottes und übergreift schlechthin, was uns an „Ordnung“ gegenwärtig ist. Kundgebung jener Ordnung, die in gewissen einmal geschehenen Handlungen Gottes das, was uns „Ordnung“ ist, über- [162] greift, ist „Offenbarung“. Was uns Ordnung ist, dürfen wir nicht mit Gottes Ordnung in eins setzen, so wenig wir in der Vernunft, die gerade unserm Denken verfügbar ist, die Vernunft als solche oder Gottes Vernunft erblicken dürfen. Jenseits der uns mehr oder weniger zugänglichen Vernunft gibt es eine uns schlechthin unverfügbare Vernunft der Offenbarung. Und beides ist nicht zweierlei Vernunft, sondern die eine, letztgiltig transzendente Vernunft, die sich hier in regelmäßiger, dort in schlechthin einzigartiger Weise kundgibt. Diese Aussagen liegen in der Linie der Lehre auch des Anselmus, wenn er über Vernunft und Schriftglaube folgende Auffassung vertritt: Die Schrift bestreitet nicht, was auf Grund der Vernunft ausgesagt wird. Wenn zwischen Vernunft und Schriftwort scheinbar ein Widerspruch eintritt, dann liegt es daran, daß wir unsere beschränkte

Erkenntnis mit der Vernunft als solcher in eins setzen. Der Fehler liegt also bei solchem Widerspruche nicht an der Vernunft, sondern an unserm Vernunftgebrauche. (De conc. gr. et. I. arb. VI.).

Auch bei den Bekennern evangelischen Glaubens begegnet uns gemeinhin eine Stellungnahme zur „Vernunft“, die eigentlich auf thomistische Voraussetzungen zurückweist. „Vernunft“ ist – abgesehen von Gottes Vernunft – bei Thomas die ontologisch scharf umrissene „menschliche Vernunft“, die im hierarchisch gegliederten Weltsysteme ihre klar bezeichnete Stelle hat. Sie ist der edelste Exponent der menschlichen „Natur“; die durch die „Gnade“ vollendet wird. Menschliche „Natur“ und „Vernunft“ sind zwar eingeordnet in die Theokratie des Kosmos; aber sie sind doch relativ eigenständige Instanzen, die zu Trägern relativ autonomer Ordnung werden. Während nun der Thomismus Natur und Gnade, menschliche Vernunft und Offenbarung in die ausgeglichene Beziehung einer wohl abgemessenen Stufenfolge und Unterordnung bringt, in der die untergeordnete Stufe nichtsdestoweniger eindeutig bejaht wird, setzt eine gewisse gegenwärtige Stellungnahme „menschliche Vernunft“ zwar etwa in derselben Bestimmtheit voraus wie dort. Aber sie versieht diese Vernunft mit einem Akzente, der allerdings mehr ihre Schranke, als ihren positiven Gehalt hervortreten lässt. Man meint wohl, Entscheidendes sei gewonnen, wenn „menschliche Vernunft“ in ihrer Überheblichkeit zu rechtgewiesen wird; und man übersieht dabei, dass diese Zurechtweisung die Anerkennung eben dieses wenn auch bescheidenen Forums in sich schließt. Besser ist die Vernunftlehre der augustinischen Tradition, wenn sie keinen verborgenen Stützpunkt eigengesetzlicher „menschlicher Vernunft“ zu kennen scheint, sondern alle Erkenntnis der Erleuchtung durch die transzendente Lichtquelle anheimstellt. Dies ist das Große und Heilsame an dieser Erkenntnislehre, dass sie „Vernunft“ sich nicht zu einem „menschlichen Vermögen“ versteifen lässt. Nicht so nahe und nicht so zum Gebrauche bereit liegt das tragende Prinzip unserer Wissenschaften, unserer Einsichten und Erkenntnisse, wie es unsere allgewohnte, im Grunde thomistische Annahme einer „menschlichen Vernunft“ vermuten lässt. Ihre Begründung und ihre Norm sind tiefer verankert, als in dem Lebensraume des Menschen, des animal rationale, wie es der Thomismus als die Mitte der Schöpfung voraussetzt. „Vernunft“ liegt letztgiltig jenseits der Schöpfungswirklichkeit, in der Transzendenz aller Weltmöglichkeiten. Und die Tragweite solchen Vernunftbegriffs für das Selbstverständnis unseres Erkennens liegt in der Bewegtheit und Unruhe, in die wir uns als Erkennende versetzt sehen. Sieht sich doch unser Erkennen bei solchen Voraussetzungen außer Stande, sich in irgend welchen Prinzipien, Methoden, Erkenntnishaltungen, Forschungsrichtungen, als den adäquaten Repräsentanten der „Vernunft“, zur Ruhe zu legen. Denn Vernunft ist niemals Besitz, sondern ewige Ferne, unerreichbares Gesetz und Gericht, darum nie verstummende Anforderung und Weckruf, aber auch transzendenter Quellpunkt aller Erkenntnisbewegung, so unbedingt, so unüberholbar, so ursprünglich, wie es nicht einer „menschlichen Vernunft“, nur dem „lumen divinum“ zugetraut werden darf.

Was heißt „christliches Denken“? Wir meinen mit diesem Ausdrucke nicht ein Denken, das sich ausschließlich auf die Inhalte des christlichen Glaubens bezieht; denn wir würden so den Begriff eines theologischen Denkens gewinnen. Wir verstehen vielmehr unter „christlichem Denken“ ein Denken, das im Glauben an die Wahrheit der Offenbarung in Christus geschieht, ein Denken, das diesen Glauben voraussetzt und darum in seinem letzten, uns freilich sehr verborgenen Grunde als ein „Nachdenken“ über den Inhalt des Glaubens bestimmt werden kann. Wenn wir uns nun davon überzeugt haben, dass die Kontingenz der Offenbarung das Bestehen eines göttlichen „ordo“ keineswegs ausschließt, dann wird es Sache eines „christlichen Denkens“ sein, diesen „ordo“ nachzudenken, ihn nachzudenken als den offenen Zusammenhang des von Gott geschaffenen Seins, als der Wirkung hier der „potentia ordinata“, dort der „potentia absoluta“ Gottes, deren „ordines“ doch, von Gott aus gesehen, nur ein einziger „ordo“ sein können. Alles Denken setzt eine Ordnung voraus, die gedacht, die nachgedacht wird; christliches Denken aber weiß, dass der Raum der göttlichen Ordnung die Mittellinie „normaler“ Gesetzmäßigkeit in einer Weite umwölbt, die auch die Möglichkeit einer Wirkung der „potentia absoluta“ umspannt. Und es weiß nicht nur um die Möglichkeit, sondern um die Wirklichkeit solcher Wirkung. Christliches Denken weiß, dass es im Raume eben jener einen umspannenden Ordnung Gottes denkt, wie viel oder wie wenig von dieser Ordnung nachzudenken ihm immer beschieden sein mag. – Weil das Gesetz der Vernunft in letzter Bedeutung Gottes Ordnung ist, darum soll sich das Denken ihm unterwerfen. Eine Unterwerfung, ein Dienst, ein Gehorsam ist es, der von ihm gefordert wird, und dies nicht nur dort, wo es in theologischer Besinnung den Offenbarungstatsachen nachdenkt, sondern auch wo es sich in scheinbar vollständiger Gottferne in den Bahnen profaner Wissenschaftlichkeit bewegt, – im Felde der „potentia ordinata“, in dem die Taten Gottes kaum mehr sichtbar werden. Wenn wir uns hier auf christliche Grundkategorien zurückbeziehen dürfen, dann sieht sich alles Denken – auch christliches Denken – unter das „Gesetz“ gestellt. Es weiß um das „Evangelium“; aber es weiß auch, dass dieses Wissen kein Umgehen oder Zerbrechen des Gesetzes in sich schließt. Dieses Denken beobachtet das „Gesetz“, wenn es sich die „intellektuelle Gewissenhaftigkeit“ nicht erspart, an welchem Orte der Natur oder der Geschichte es immer mit seiner Forschung einsetzen mag. Nicht glaubt sich dieses Denken über den aufrichtigen Wahrheitssinn und die beflissene Hingabe alltäglicher, anspruchsloser, profaner Wissenschaft vornehm hinwegsetzen zu dürfen; es ist die Ehrfurcht vor der „potentia ordinata“, die es in Dingen der Erkenntnis vor einem geistlichen Freibeutertum bewahren wird. Das „Gesetz“ würde einer intellektuellen Gewissenlosigkeit zum Gerichte, dieses harte, unerbittliche Gesetz, das unser Denken auch zu einer Anerkennung brutaler Naturzusammenhänge nötigt, das es in ein Begreifen – höchst inferiorer und trivialer – soziologischer, geschichtlicher Bedingtheiten des Menschen hineinzwingt, – hineinzwingt in Sphären, die uns vorderhand eine geistlose, hoffnungslose gottverlassene Schicksalhaftigkeit erkennen lassen. Was durch „po-

tentia ordinata geschaffen ist, das ist belastet mit allem Dunkel der „gefallenen Schöpfung“. Und das Gesetz der „Wahrheit“ fordert von uns, dass wir weder seinen Fragen ausweichen, noch der Strenge unbeugsamer Wissenschaftlichkeit Abbruch tun, wenn sie uns über die [164] niederschlagende Offenbarungsferne profaner Weltzusammenhänge die Augen öffnet. Allein das Gesetz ist eine Kundgebung Gottes; es ist Gottes Ordnung, die sich auch in der nüchternen Härte der Wissenschaft kundgibt. Wie vielsagend kann diese Wissenschaft gerade im Sagen des Nichtsagenden werden! In der Feststellung dessen, was nun einmal, geistlos, wie es ist, keinen Sinn und keine erhebende, beglaubigende Wahrheit offenbaren will und uns doch in sprachloser Frage anschaut, uns nachschaut, wenn wir ratlos von dannen gehen. – – –

Hier könnte wohl nachgewiesen werden, in wiefern auch Philosophie in dem beschriebenen Raume der „Ordnung“ ihre Stelle findet. Aber wir wollen uns abschließend einem andern, besonders für den Theologen bedeutsamen Orte zuwenden, an dem eine fortwährende, dichte Begegnung der „Ordnungen“ von „Gesetz“ und „Evangelium“ stattzufinden scheint: in den biblischen Einführungswissenschaften, samt der ihnen entsprechenden literarischen und philologischen Kritik. Sie sollen uns zu einem vorzüglichen Beispiel werden, an dem wir erkennen können, aus welchem tieferen Grunde sich gerade ein „christliches Denken“ der vielleicht oft geistlosen Mühe einer im engern Sinne wissenschaftlichen Arbeit nicht ent schlagen darf. „Exegese“ in der weitesten Bedeutung des Wortes darf und soll die „Gleichzeitigkeit“ mit dem Evangelium suchen, jene „Gegenwart“ des überlieferten Wortes, die ihr nur in einem gläubigen Vernehmen geschenkt werden kann. Sie ist nicht dazu verurteilt, sich in der Ebene profangeschichtlicher Kategorien auszubreiten und das überlieferte Wort seines Evangeliums zu berauben. Aber in diesem Fragen nach der Gleichzeitigkeit muss sie von Schritt zu Schritt der Ungleichzeitigkeit bewusst bleiben, die auch den aufgeschlossenen und geistbegabten Leser der Schrift immer wieder von jenem Worte scheidet. Es ist das „Gesetz“ der „potentia ordinata“, oder sagen wir: des ordinären Verlaufs der Dinge, das ihm seine profanen Hindernisse in den Weg stellen wird: die kaum völlig überwindbare Fremdheit der anderen Sprache, die große Unvertrautheit mit der Soziologie, der Geschichte, der Lebens- und Geistesart eines fernen, vergangenen Volkes, die aus der Überlieferung nicht auszutilgende religionsgeschichtliche Atmosphäre samt den befremdenden Geräuschen, die in ihr vernehmbar werden, um ganz zu schweigen von all den Fragen, die mit dem literarischen Bestande der Überlieferung zusammenhängen. Die wissenschaftliche Erkenntnis all dieser Faktoren ist geeignet, uns in die Ferne zu rücken; und es ist uns geboten, als Wissende solche Entfernung zu erleben, damit wir vor einem Unterschätzen des Zwischenraumes bewahrt bleiben. Hart wird der Zudringliche zurückgeworfen, der mit fertigen theologischen Formeln oder in frommer Gefühlseligkeit unversehens die Überlieferung an sich reißen will. Jetzt sieht er mit tiefem Befremden ganz andere Menschen in ganz andern Verhältnissen; und alles wird ihm so undurchsichtig; wie ist

es doch so eingehüllt in die Geheimnisse des vordern Orients! Oder wäre es etwa selbstverständlich, dass es jenen fernen Gläubigen und uns um dieselbe Wahrheit geht? – Dass trotz allem der heutige Theologiestudent mit seinem Pfeiflein im Munde Propheten und Aposteln gleichzeitig wird, – das ist die unmögliche Möglichkeit der „*potentia absoluta*“, die ja allein im Stande ist, die vom Gesetze wissenschaftlicher Wahrheit aufgerissene Kluft zu überbrücken. Er wird aber nichtsdestoweniger dem Gesetze nicht ungehorsam sein und sich in stiller Stunde einer echten „christlichen Wissenschaft“ befleißigen.

Der Begriff „christliches Denken“ birgt eine innere Polarität; seine beiden Pole sind „Christus“ und das „Denken“. Dies sind wahrlich disparate Pole; darum ist „christliches Denken“ keine in sich beruhigte und ausgeglichene Begriffsverbindung. „Denken“ ist eine [165] Möglichkeit der Existenz, die der irrenden Ausschweifung in alle Weltweite und Gottesfeme fähig ist; durch luziferischen Glanz verblendet, verliert sich denkende Existenz in berückenden Denkgebilden und lässt sich verleiten, das Gesetz einer transzendent begründeten Ordnung preiszugeben, blind geworden durch die verführende Helle einleuchtender Gedankenbilder. Jedoch zurückgerufen aus der Verblendung, wird das Denken seiner selbst inne als einer Gabe, die Gott als ihren Geber preist; und jetzt weiß es, dass nicht der Gabe, sondern dem Geber die Ordnung des Seins und deren Erkenntnis verfügbar ist. „Weißt du nicht? Hast du nicht gehört? Der Herr, der ewige Gott, der die Enden der Erde geschaffen hat, wird nicht müde noch matt; sein Verstand ist unausforschlich“ (Jes. 40,28). – „Christliches Denken“ ist ein Zurückfinden des Weltverlorenen; es meint die unwahrscheinliche Überbrückung der Kluft, die das Denken von Christus zu trennen scheint. In ihm ist ein ewig Unvorhergesehenes: Nicht nur dies, dass das Denken Christum denkt, sondern das Größere, Unerhörte: dass das Denken in Christo denkt.

Voranzeige

Für den 25. bis 27. November 2011 lädt die Heinrich Barth-Gesellschaft zu einer internationalen Tagung über „Das Wirklichkeitsproblem in Transzendentalphilosophie und Metaphysik“ nach Basel ein.

Heinrich Barth hat das Wirklichkeitsproblem von neukantianischen Voraussetzungen her aufgenommen. Deshalb freut sich die Gesellschaft besonders, dass eine starke und prominent besetzte Fraktion von Neukantianismus-Spezialisten für die Tagung gewonnen werden konnte. So wird etwa Prof. em. Dr. Helmut Holzhey über „Die Wirklichkeit Gottes. Überlegungen im Ausgang von Heinrich Barth“ sprechen, Prof. Dr. Christian Krijnen zu „Anerkennung, Wirklichkeit und praktische Vernunft im Neukantianismus“ sowie Prof. Dr. Ernst Wolfgang Orth über „Die Rehabilitierung der Wirklichkeit als Kultur im Neukantianismus am Beispiel Richard Höningswalds“. Wichtig für H. Barth Wirklichkeitsbegriff ist weiter die Hegel-Kritik in den Spuren Schellings und Kierkegaards. Mit Frau Prof. Dr. Lore Hühn und Herrn Prof. Dr. Dr. Claus-Artur Scheier ist die Tagung auch in dieser Richtung prominent besetzt. Die weiteren Referenten: Prof. Dr. Christian Danz (Wien), Prof. Dr. Stephan Grätzel (Mainz), Prof. Dr. Michael Hofer (Linz), Prof. Dr. Guy van Kerckhoven (Brüssel), Prof. Dr. Thomas Rentsch (Dresden), Prof. Dr. Wolfgang Christian Schneider (Darmstadt / Hildesheim), Prof. Dr. rer. nat. Dr. phil. Johannes Soukup (Plauen / Neumark); Dr. Philipp Schwab (Freiburg), Dr. Hartwig Wiedebach (Göppingen), Dr. Kirstin Zeyer (Münster).

Impressum

Bulletin der Heinrich Barth-Gesellschaft, ISSN 1661-0415
Redaktionelle Verantwortung:
Christian Graf
Fertigstellung:
Kueser Akademie für Europäische Geistesgeschichte, Harald Schwaetzer

Heinrich Barth-Gesellschaft

Homepage: www.heinrich-barth.ch
Mitgliedsbeitrag: SFr. 50.-/Euro 35.-

Bankverbindung

Postcheckkonto CH:
Heinrich Barth-Gesellschaft, Basel
Kontonummer: 18-567209-8
IBAN: CH44 0900 0000 1856 7209 8
BIC: POFICHBEXXX

Konto in Deutschland:
Heinrich Barth-Gesellschaft
c/o Kueser Akademie für Europäische Geistesgeschichte
Kennwort: Barth
Sparkasse Mittelmosel
BLZ: 587 512 30
Kontonr.: 322 923 28
IBAN: DE6358751230 0032 2923 28
BIC: MALADE51BKS